REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

V
13

VERSAILLES
CERF ET FILS, IMPRIMEURS
RUE DUPLESSIS, 59

P
LaOrds
R

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE
DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME CINQUIÈME

PARIS
A LA LIBRAIRIE A. DURLACHER
83bis, RUE LAFAYETTE
1882

436164
6.6.45

DS
101
R45
t.5

LA SECTE DE MELCHISÉDEC

ET L'ÉPITRE AUX HÉBREUX

« Appelé par Dieu Grand-Prêtre à la façon de Melchisédec ; duquel nous en aurions long à dire et des choses difficiles à comprendre, mais vous êtes devenus inintelligents ». (*Épître de saint Paul aux Hébreux*, v, 11-12).

« Ce Melchisédec était roi du Salem, prêtre du Dieu Souverain, lequel alla au-devant d'Abraham revenant de la bataille contre les rois, et le bénit ; auquel aussi Abraham donna la dîme de tout. Premièrement on l'appelle Roi de justice, puis aussi Roi à Salem, c'est-à-dire Roi de la paix. Sans père, sans mère, sans généalogie, sans commencement de jours ni fin de vie, mais il est comparé au fils de Dieu et il demeure prêtre à toujours. Or, considérez combien est grand celui à qui Abraham même donne la dîme du butin » (*Ép. aux Hébr.*, VII, 1-5).

I

Ces paroles relatives à Melchisédec sont beaucoup plus intéressantes qu'on ne le croirait à première vue. Dans Melchisédec, l'Église encore faible a cherché un appui et un allié contre le Judaïsme. Nous croyons que l'auteur de l'*Épître aux Hébreux* n'est pas le premier qui ait imaginé de s'emparer, pour cet objet, de ce héros de l'Ancien-Testament, mais qu'avant lui déjà on s'est occupé beaucoup de ce personnage. Les mots : « duquel nous en aurions long à dire et des choses difficiles à comprendre » font supposer qu'il y a là un mystère qui s'est formé de bonne heure autour de Melchisédec [1]. Il paraît très probable que la secte des Melchisédé-

[1] On s'est donné beaucoup du mal, dans les cercles des Melchisédéciens et des Chrétiens, pour comprendre ce passage de l'*Épître aux Hébreux*, comme le prouvent les paroles du moine Marcus l'Ermite (commencement du ve siècle), qui dit qu'il ne faut pas s'étonner que les Melchisédéciens ne comprennent pas ce mystère, puisque Paul lui-même le considérait comme difficile (Marcus Erem., Op. X, 7, *apud* Galland, tome VIII).

ciens et celle des Ophites sont antérieures au christianisme[1], mais se rattachèrent ensuite à celui-ci lorsqu'il commença à adopter une forme plus précise, et ouvrirent ainsi la série des hérésies chrétiennes. La secte de Melchisédec plaçait celui ci au-dessus de Jésus et n'accordait à Jésus que l'honneur d'être placé dans l'ordre de Melchisédec. Ce seul trait permet de supposer que ces sectes se sont formées indépendamment du christianisme.

L'époque de Jésus, on le sait, fut une époque de fermentation religieuse ; dans le paganisme aussi on cherchait la lumière. Les conceptions philosophiques de Dieu et des forces divines médiatrices étaient, pour ainsi dire, dans l'air, et, chez les Juifs, on dut s'occuper de trouver dans l'Ancien-Testament pour ces médiateurs de dignes représentants. La personne mythique de Melchisédec se trouvait merveilleusement propre à ce rôle et devint sans peine l'incarnation de la « force divine suprême » (*summa virtus*, *virtus cœlestis*, μεγάλη δύναμις, ou, comme chez Luc, I, 35, δύναμις ὑψίστου). Le récit évangélique des sages de l'Orient qui se mettent en route pour chercher le Sauveur et prétendent qu'il doit venir des Juifs est une image frappante des efforts et des tentatives inquiètes des philosophes païens pour la recherche d'une religion libératrice et la fusion des idées philosophiques avec « les oracles juifs ». Les idées étaient toutes trouvées, elles étaient là depuis Platon, il ne manquait que les personnes dans lesquelles elles devaient s'incarner, et ces personnes, il fallait les trouver. Le Juif Tryphon dit à Justin : « Vous suivez des rumeurs creuses et vous formez vous-mêmes un Christ[2]. »

Il nous faut ici étudier de plus près, autant que le permettent les rares textes, la nature du melchisédécisme. C'est dans Epiphane que l'on trouve sur elle le renseignement le plus important[3] : « Ceux qui, dit-il, se nomment Melchisédéciens, représentent principalement ce Melchisédec dont parle l'Ecriture et le regardent comme une « grande force » μεγάλην δύναμιν. Ils le placent dans les sphères mystérieuses les plus élevées. Ils prétendent qu'il n'est pas seulement une force, mais qu'il est au-dessus du Christ, et que celui-ci est venu simplement pour obtenir l'honneur d'être admis dans l'ordre de Melchisédec, comme l'annonce le psalmiste par ces mots : « Tu es prêtre pour l'éternité, d'après l'ordre de Melchisédec », ce qui prouverait, disent-ils, que Jésus était inférieur à Melchisédec. Ils disent aussi que Melchisédec est sans mère, sans

[1] Philastrius nomme les Ophites dans le Catal. eorum qui *ante adventum Christi* hæreseos arguuntur.

[2] Justin, *Dial. contra Tryph.* édit. Otto, chap. VIII.

[3] *Pan.*, lib. II, tom. I, *Hær.* LV, édit Oehler, ch. I-IX.

père, sans généalogie, et veulent appuyer cette allégation sur l'Épître de Paul aux Hébreux. Ils enseignent en outre que ce Melchisédec est le vrai médiateur entre Dieu et les hommes et que, par son intermédiaire seul, on obtient le pardon de Dieu, car il est le prince de la justice (ἄρχων δικαιοσύνης) et c'est pourquoi il a été institué par Dieu dans le ciel comme un être spirituel et fils de Dieu, Πνεῦμα (τικός τις ὢν καὶ υἱὸς Θεοῦ) [1].

Le texte suivant, très court aussi, n'est pas moins important et complète en un point Epiphane. Il est du pseudo-Tertullien, ch. XLVIII : « Après celui-ci vint un autre hérétique, nommé Théodote, qui lui aussi créa une autre secte et prétend que le Christ n'est qu'un homme qui a été conçu et engendré à la fois par l'Esprit saint et la vierge Marie, qu'il est inférieur à Melchisédec, puisqu'il est dit du Christ : « Tu es prêtre à toujours selon l'ordre de Melchisédec. » Ce Melchisédec serait la vertu céleste de la grâce principale, puisque le Christ s'employait pour les hommes, étant leur intercesseur et leur avocat, et que Melchisédec faisait cela pour les anges et les vertus célestes. Melchisédec est à ce point supérieur à Jésus, qu'il est sans père, sans mère, sans généalogie, on ne voit et on ne peut trouver en lui ni commencement ni fin [2].

On conçoit l'embarras que causaient à Epiphane et à ses collègues les paroles de l'Épître aux Hébreux. Ne pouvant les supprimer, il fallait les expliquer d'une façon satisfaisante. On y employa une méthode alors très usitée chez les Juifs également. En voici un exemple. Les chrétiens, pour appuyer leur croyance à l'ascension de Jésus, demandent à Rabbi Abahu : Pourquoi la Bible dit-elle qu'Enoch fut *enlevé* et non qu'il *mourut?* Ne serait-ce pas qu'il fut enlevé vivant au ciel comme Elie (Rois, ch. XXXIII)? — Il leur répondit : Non, Enoch fut *enlevé* par la peste, car la peste aussi *enlève* (Ezéchiel, XXIV, 16). — R. Tanhuma dit : La réponse de R. Abahu est très bonne. Epiphane interprète de cette façon l'Épître aux Hébreux. D'après lui, cette épître dit : « Mais lui (Melchisédec) qui est sans généalogie *parmi eux,* reçut la dîme

[1] Epiph., *l. c.*, ch. I.

[2] Alter post hunc Theodotus hæreticus erupit, qui et ipse introduxit alteram sectam et ipsum hominem Christum tantummodo dicit ex spiritu sancto et virgine Maria conceptum pariter et natum, sed hunc inferiorem esse quam Melchisedech, eo quod dictum sit de Christo : Tu es sacerdos in æternum secundum ordinem Melchisedech. Nam illum Melchisedech præcipuæ gratiæ cœlestem esse virtutem, eo quod agat Christus pro hominibus deprecator et advocatus ipsorum factus ; Melchisedech facere pro cœlestibus angelis atque virtutibus. Nam esse illum usque adeo Christo meliorem, ut ἀπάτωρ sit, ἀμήτωρ sit, ἀγενεαλόγητος sit, cujus neque initium neque finis comprehensus sit aut comprehendi possit.

d'Abraham ; ce qui signifie qu'il ne descend pas d'eux, mais qu'il descend d'autres » (ch. III); il est donc un homme. Il est vrai que Paul ajoute que Melchisédec n'a « ni commencement de jours ni fin de vie », et qu'il dit en outre (chap. VII, v. 8) que Melchisédec, par opposition aux hommes mortels, est vivant, mais ceci ne gêne pas plus Epiphane et les commentateurs postérieurs de l'Épître aux Hébreux que R. Abahu n'est gêné par la tradition qui croit à l'assomption d'Enoch. Du reste, Melchisédec est, dans l'Épître aux Hébreux, *comparé* au fils de Dieu, d'où Epiphane conclut avec raison qu'il lui est inférieur. Les autres arguments d'Epiphane contre les Melchisédéciens ne méritent guère d'attention. Nous n'en citerons qu'un seul (ch. IX) : « L'Ecriture ne dit pas qu'il (Melchisédec) *envoya du ciel* du pain et du vin à Abraham. elle dit qu'il les lui *apporta ;* de même Jean, I, 1, ne dit pas : *Au commencement fut Melchisédec,* mais : *Au commencement fut la parole.* Nous apprenons encore par Epiphane que, de son temps, les Samaritains prétendaient que Melchisédec était identique à Sem, fils de Noé, opinion qui est aussi très répandue dans la littérature talmudique ; que, de plus, il y avait chez les Juifs une opinion suivant laquelle Melchisédec était un homme honorable et prêtre du Dieu élevé, mais que sa mère avait été une courtisane, et que c'était pour cela qu'il était sans mère ni père, c'est-à-dire que sa mère et son père n'étaient pas nommés (ch. VII). Quoique nous ne puissions pas retrouver cette opinion dans la littérature talmudique, il n'est pas invraisemblable que les Juifs la produisaient pour répondre à ceux qui voulaient faire de Melchisédec le représentant d'un sacerdoce éternel et de Jésus un prêtre de l'ordre de Melchisédec, ou aux Melchisédéciens qui leur montraient la « grande force » incarnée dans leur Melchisédec qui n'a ni père ni mère. L'Eglise orthodoxe elle-même avait sur ce personnage des idées singulières. Beaucoup de chrétiens croyaient que c'était Jésus lui-même qui était apparu à Abraham sous les traits de Melchisédec, et Epiphane réfute cette opinion en invoquant l'Épître aux Hébreux, où Melchisédec est *comparé* au fils de Dieu, et, par conséquent, ne peut pas être confondu avec lui (ch. VIII). Une autre secte, celle des Hiéracites, s'appuyant sur le passage de cette Épître (VII, 3) où il est dit que Melchisédec est comparé au Fils de Dieu, voyait en lui l'incarnation du Saint-Esprit. Nous reviendrons là-dessus plus tard.

Les Pères de l'Eglise, pour sortir de l'embarras que leur créait ce Melchisédec qui n'avait ni mère ni père, s'efforcèrent de découvrir ses parents, et, se fondant sur une tradition, ils lui trouvèrent un père appelé Héraklas, une mère appelée Astaroth ou Aste-

ria (ch. II). Et pour que ce procédé ne parût pas trop arbitraire, on ne trouva rien de mieux que de l'étendre à d'autres personnages bibliques à qui la *tradition*, pour suppléer au silence de l'Ecriture sainte, fut chargée de trouver des parents. « Combien n'y a-t-il pas de personnages, dit Epiphane (*ibid*, ch. III), dont les parents ne sont pas nommés explicitement dans l'Ecriture, tels que Daniel, Sidrach, Misak, Abdenago, Elie le tisbite, dont l'Ecriture ne nomme ni les pères, ni les mères? Mais pour prévenir toute erreur, je ne veux pas m'abstenir de rapporter ici ce que la tradition nous apprend à ce sujet. D'après celle-ci, le père de Daniel s'appelait Saba. Sur Elie elle nous apprend ceci : il était de race sacerdotale, son frère s'appelait Jodaa, son père Achinaam, fils de Sadok, fils d'Achitob, fils d'Amoria, fils d'Aaron, fils d'Abraham. »

Il est bon aussi de rappeler ici quelques paroles du moine égyptien Marcus l'Ermite. Son livre *Contra Melchisedechianos* nous apprend que les Melchisédéciens disaient aux chrétiens que Melchisédec était supérieur à Jésus, parce qu'il était sans père ni mère, tandis que Jésus était seulement sans père ; que Melchisédec était le Fils de Dieu, puisqu'il était appelé « roi de la paix, roi de la justice [1] » ; que s'il avait été homme, il ne pouvait être ni « sans père et sans mère [2] », ni « prêtre à toujours » ni « prêtre devant la loi [3] ». Ici les deux parties adverses sont déjà sur le terrain du Nouveau-Testament, et si nous n'avions que ce texte, nous ne nous serions jamais imaginé que l'hérésie des Melchisédéciens a son point de départ dans l'Ancien-Testament.

Dans les mots de l'Épître aux Hébreux : « Duquel nous en aurions long à dire et des choses difficiles à comprendre », Marcus trouve un argument très fort contre les Melchisédéciens. « Ces mots, dit-il, n'ont un sens que s'ils désignent Melchisédec comme un type du Christ, car les types sont toujours obscurs et ont besoin d'explication, surtout ici, où Melchisédec est le type de l'existence éternelle de Jésus, l'explication du type est difficile, comme l'apôtre le dit lui-même ; mais il en serait tout autrement si, comme le prétendent les Melchisédéciens, ces paroles de l'Épître ne désignaient pas un type; si Melchisédec est considéré comme un Dieu, comme le veulent les Melchisédéciens, ces paroles n'ont pas de sens, car il faut croire en Dieu, tout simplement, sans avoir besoin d'abord de s'engager, à son sujet, dans des explications et des recherches difficiles [4].

[1] Marc Erem., *ap.* Galland, t. VIII, *Contr. Melch.*, ch. I, p. 92.
[2] *Ibid.*, p. 93.
[3] *Ibid.*, p. 93 et chap. IX, p. 98.
[4] *Ibid.*, Op. X, chap. VII.

Nous ne pouvons, d'après ces sources si insuffisantes, nous faire qu'une idée approximative de la doctrine des Melchisédéciens. On voit, d'une manière générale. que cette secte, à côté du Dieu unique, avait regardé Melchisédec comme la « grande force », μεγαλη δυναμις, placé auprès de Dieu dans le ciel, étant un esprit pur et Fils de Dieu [1], et ne pouvant, à cause de sa nature divine, avoir aucun contact direct avec les hommes [2]. C'est pourquoi il avait choisi un Messie humain « suivant son ordre, conçu et engendré à la fois par l'Esprit saint et la vierge Marie », chargé de conduire les hommes dans la voie indiquée par lui (Melchisédec) [3], et d'agir pour eux sur cette terre comme lui (Melchisédec) agissait « pour les anges célestes et les vertus ».

Malgré la disette des renseignements sur ce sujet, il en ressort clairement néanmoins que, dans les premiers siècles du christianisme, la personne de Melchisédec préoccupait également l'Eglise, les hérétiques, et, comme nous le montrerons, les Juifs [4]. Quelle était la cause de cette préoccupation ?

II

Les Melchisédéciens, comme les sectes analogues des Ophites, des Caïnites et les Sétiens, étaient donc une secte gnostique, mais l'origine de la gnose est inconnue. « Parmi les créations du christianisme primitif, dit Schwegler, il n'y en a aucune dont les origines soient plus énigmatiques et l'histoire plus obscure (que celles du gnosticisme), et autant les recherches modernes, principale-

[1] Epiph., *ibid.*, ch. VIII : κατασταθεὶς ὑπὸ τοῦ Θεοῦ ἐν οὐρανῷ, etc.

[2] Epiph., ch. I : Εἶναι δὶ αὐτὸν ἐν ᾿ακατονομάστοις τόποις.

[3] Epiph., ch. VIII : Καὶ Χριστὸς μὲν φασιν. ἐξελέγη ἵνα ἡμᾶς καλέση ἐκ πολλῶν ὁδῶν εἰς μὶαν ταύτην τὴν γνῶσιν, etc.

[4] Il y a encore quelques écrivains qui ont parlé des Melchisédéciens, mais ils n'ont fait que répéter ceux que nous avons cités, sans rien y ajouter. Tels sont : 1. Théodor., *Hæres.*, lib. II, 6. « Melchisedecianos autem istorum (sc. Theodot.) partem esse tradunt, et in una tantum re dissentire, quod Melchisedech potentiam quandam et divinam et maximam esse putant, ad ejusque imaginem Christum esse factum ». — 2. August, *de Her.*, 34. « Melchisedeciani sacerdotem dei excelsi non hominem fuisse, sed virtutem dei esse arbitrantur. » Prædert., lib. I, 34. « Tricesimam quartam hæresem Melchisedeciani invenerunt Melchisedech, sacerdotem Dei excelsi non hominem fuisse, sed virtutem Dei esse arbitrabantur, illum locum sequentes Apostoli ad Hebræos, quo ait *sine patre, sine matre, sine genealogia*. His occurrit Dionysius Hierosolymorum episcopus, dicens hunc et patrem habuisse et matrem, et hoc ideo dixisse Apostolum, quia et genealogia ipsius et materna paternave prosapia non haberetur in eo ordine, in quo lex Hebræorum adscripta est. cum Deo utique placuerit generatio Hebræorum. Cf. Philastr., *de Hæres.*, 52 et 148; Honor., 32; Isidor., 17; Paul., 15, éd. Oehler.

ment celles de Baur, de Gieseler et de Neander y ont apporté de lumière, autant il y reste encore de côtés obscurs et qu'en partie on n'arrivera jamais à éclaircir[1]. »

Lorsque le gnosticisme paraît pour la première fois dans l'Eglise chrétienne comme une hérésie, il se présente déjà fortement développé et partagé en branches nombreuses. Il faut donc chercher ses origines au temps des apôtres, et peut-être même dans les temps antérieurs au christianisme, à moins d'admettre, ce qui est impossible, que la naissance, le développement et la division en écoles du gnosticisme se soient produits soudainement et qu'il ait tout de suite déclaré la guerre au christianisme dont on veut qu'il émane. Le mouvement qui a donné naissance au gnosticisme est tout simple, c'est le même qui portait les premiers germes du futur christianisme. On sait que les rapports entre Dieu et le monde, entre l'esprit et la matière, préoccupaient à un haut degré la philosophie antérieure au christianisme : ces questions sont aussi le point de départ de la gnose. Déjà, dans la doctrine philosophico-religieuse de l'école d'Alexandrie, qui est encore entièrement indépendante du christianisme, nous trouvons un système complet, dans lequel le Logos, médiateur entre Dieu et le monde, joue un rôle important. Et le néoplatonisme est-il autre chose que la première étape de la gnose chrétienne ? Dans la phase du développement intellectuel où étaient alors les Juifs d'Alexandrie, partagés entre l'hébraïsme traditionnel et l'hellénisme moderne, l'allégorie était devenue une forme nécessaire de la pensée. Ils comprenaient si peu que le lien artificiel au moyen duquel ils réunissaient tant d'éléments hétérogènes était une pure fiction inventée par eux, que tout ce qui leur paraissait vrai dans les philosophes grecs, ils le considéraient comme dérivant de l'Ancien-Testament, et, comme les systèmes gnostiques font aussi le plus souvent un large emploi de l'allégorie, on peut déjà en conclure que ces systèmes doivent être placés au même point de vue historique que la philosophie religieuse d'Alexandrie[2]... « Mais comme l'allégorie en général n'est guère qu'un moyen de donner à un fond composé d'éléments divers une forme correspondante, également propre à révéler ces éléments hétérogènes, il faut aussi pour la gnose rechercher quel est le fond dont l'allégorie n'est que le vêtement. A ce point de vue également la gnose a une parenté si étroite avec la philosophie alexandrine *qu'elle ne peut être considérée que comme le développement de celle-*

[1] *Nachapost. Zeit.*, II, p. 229.
[2] Baur, *Das Christth. der drei erst. Jahrh.*, p. 164.

ci. Comme cette philosophie, la gnose a puisé ses principales idées dans la philosophie grecque, et l'on peut caractériser les systèmes gnostiques, comme on l'a fait pour celui de Philon, en disant que ce sont des systèmes de spéculation religieuse. Déjà les Pères de l'Eglise jugeaient de la sorte la gnose ; ils la déclaraient, par opposition au christianisme, une science purement humaine, reprochant à la philosophie, comme le fait par exemple Tertullien, d'avoir donné naissance aux hérétiques[1]... »

Mais si la gnose n'est qu'un développement de la philosophie religieuse d'Alexandrie, ou en d'autres termes, si elle n'en est que « la transformation et l'accommodation chrétiennes », une question se pose : Quand a-t-on essayé pour la première fois de transporter la méthode alexandrine sur le terrain chrétien ? Nous n'avons à ce sujet aucun renseignement historique et nous en sommes réduits à de simples conjectures, mais nous pouvons cependant affirmer avec certitude que cette forme allégorique de la gnose chrétienne qui doit être considérée comme une transition de l'alexandrinisme au christianisme, est la forme primitive et, par conséquent, la plus ancienne de la gnose. Or, de toutes les formes connues de la gnose, le melchisédécisme est la seule dont la doctrine, autant que nous la connaissons, soit si simple, si exempte des idées chrétiennes particulières à la première gnose historiquement connue, qu'on peut la considérer comme le point de départ du gnosticisme chrétien. C'est déjà un indice de sa haute antiquité, qu'on ne puisse lui assigner un fondateur déterminé[2]. Les écrivains chrétiens eux-mêmes en rapportant que cette secte a été fondée par Théodote y croient à peine. Nous croyons donc que *le melchisédécisme est la forme primitive de la gnose chrétienne et qu'il est le pont sur lequel l'alexandrinisme a passé rapidement au christianisme.*

Cette opinion nous semble d'autant plus vraisemblable que d'après les renseignements que nous avons sur le melchisédécisme et d'après l'Épître aux Hébreux, qui, nous le verrons encore plus tard, polémise à mots couverts contre cette secte, il semble que le melchisédécisme soit sorti de l'essénisme. On sait que les Esséniens, dans leurs entretiens philosophiques, s'occupaient beaucoup des forces divines médiatrices (δυνάμεις). Philon le dit formellement et il les loue de penser si constamment à Dieu, que même dans leurs songes, la beauté des « forces di-

[1] *Ibid.*, p. 166.

[2] *Ibid.*, p. 176 : « Les plus anciennes des sectes gnostiques sont, sans aucun doute, celles dont le nom ne désigne pas un fondateur déterminé, mais l'idée générale du système. »

vines » leur apparaît toujours[1]. En outre, les Melchisédéciens avaient une angélologie qui était sans doute semblable à celle des Esséniens, et dont nous savons seulement qu'elle subordonnait les anges à la « grande force ». C'est ce que nous apprend le passage suivant : Nam illum Melchisedec præcipuæ gratiæ cœlestem esse virtutem eo quod agat Christus pro hominibus, deprecator et advocatus ipsorum factus ; Melchisedech facere *pro cœlestibus angelis atque virtutibus*. « Ce Melchisédec est la vertu céleste de la grâce suprême, car le Christ agit pour les hommes, intercédant et plaidant pour eux, mais Melchisédec agit pour les anges et les forces célestes ». Et nous ne devons pas être étonnés de ne savoir rien de plus sur l'angélologie des Melchisédéciens, puisque celle même des Esséniens nous est restée à peu près inconnue, tant elle était tenue secrète. Enfin, comme notre secte est, autant que nous sachions, d'origine égyptienne[2], il est très probable que primitivement elle a appartenu à l'Essénisme, très répandu en Egypte, et qu'elle s'en distinguait par ceci qu'elle faisait de Melchisédec l'incarnation de la suprême « force » divine. N'est-ce pas là comme le premier échelon du christianisme ? C'est cette origine essénienne même qui nous expliquera pourquoi les relations les plus anciennes nous disent si peu de chose de cette secte : celle-ci aura tenu sa doctrine secrète, comme l'ont fait les Esséniens, de sorte qu'on n'en connut que sa tendance anti-chrétienne. Epiphane lui-même accorde qu'outre ce que nous connaissons d'eux, ils avaient encore d'autres doctrines mystérieuses. Voici, en effet, ce qu'il dit : « Ils se font des livres mensongers, se trompant ainsi eux-mêmes ». Πλάτουσι δὲ ἑαυτοῖς καὶ βίβλους ἐπιπλάστους ἑαυτοῖς ἀπατῶντες. Si ces doctrines avaient pénétré dans le public. Epiphane ou quelque autre écrivain chrétien les eût certainement reproduites pour les réfuter. C'est précisément parce que les Pères de l'Eglise ne connaissaient que vaguement cette secte qu'ils s'efforcèrent de la mettre en rapport avec celle des Théodotiens et même de l'en faire dériver. Au fond, ils ne croyaient pas sérieusement à cette origine récente du melchisédécisme, on le voit au soin qu'ils prennent de ne pas désigner explicitement Théodote comme le fondateur de la secte. Ainsi Epiphane dit[3] : « D'autres, à leur tour, s'appellent Melchisédéciens, descendant *sans doute* de ceux qu'on appelle Théodotiens » Μελχισεδεκιανοὺς πάλιν ἕτεροι ἑαυτοὺς καλοῦσι ἀποσπασθέντες τάχα ἀπὸ τῶν Θεοδοτιανῶν καλουμένων (qui Melchisedicianos appel-

[1] *De vita contempl.*, édit. Francfort, p. 893.
[2] Epiph., *l. c.*, ch. IX.
[3] *L. c.*, chap. I.

lari sese volunt, ac, *nisi fallor*, a Theodot). Théodore s'exprime à peu près de la même façon[1] : « *On dit* que les Melchisédéciens sont une de leurs sectes (des Théodotiens) ». Τοὺς δὲ Μελχισεδεκιανοὺς τμῆμα μὲν εἶναι τούτων (sc. Θεοδοτιανων) φασί. Ces auteurs savent, en effet, que le peu qu'ils ont dit des Melchisédéciens n'est pas toute leur doctrine. C'est pourquoi ils les rattachent à la secte des Théodotiens qui partagent les vues des Melchisédéciens sur la personne de Jésus.

Les Melchisédéciens sont donc probablement des Esséniens auxquels ne suffit plus, pour la vie pratique, le *Logos* alexandrin seul (ou ce qui revient au même, la « grande force »), et à qui il faut encore, à côté de Melchisédec, qui est la « plus grande force divine », un messie humain tel que le prêchaient les Pharisiens, et que la « grande force » enverra pour sauver l'humanité. Ils tenaient donc le milieu entre l'alexandrinisme et le judaïsme et pouvaient, par suite, s'attacher facilement au christianisme naissant, qui remplissait leur attente messianique. Et tandis qu'à l'origine, lorsque Jésus passait encore partout pour un homme, ils se tenaient, avec leur « grande force », au-dessus du christianisme, ils ont dû plus tard contribuer largement à élever Jésus à la dignité de « grande force » et de « Fils de Dieu ».

Cherchons maintenant des arguments qui confirment notre hypothèse. Le premier hérétique gnostique historiquement connu est Cérinthe. Irénée raconte, d'après un témoignage qu'il tenait de la bouche même de Polycarpe, que l'apôtre Jean rencontra un jour Cérinthe dans un bain à Ephèse et que Jean quitta aussitôt cet endroit, craignant de voir s'écrouler la maison qui abritait un tel hérétique[2]. Lors même que nous considérerions comme une légende ce récit qui fait de Cérinthe un contemporain de Jean, il est néanmoins certain que Cérinthe n'a pas vécu plus tard que sous Trajan (98-117 è. chr.). Mais il est impossible de croire qu'il ait été le premier des gnostiques. On en fait un disciple de Simon, et si nous accordons volontiers que le Simon des Actes des Apôtres est un personnage mythique[3], il reste au moins établi qu'il y avait alors une école gnostique, quel qu'ait été le nom du chef de cette école. Il est donc légitime de conclure que déjà du temps de la fondation du christianisme, la gnose existait, quoique encore peu développée. « Comme les Actes des Apôtres, dit Zeller[4], connaissent

[1] Théodore. *Hæres.*, lib. II, 6.

[2] Iren., *Adv. Hær.*, III, 3, 4; Euseb., *Hist. Eccl.*, III, 28; IV, 14.

[3] Cf. Hilgenfeld, *Apostol. Vaeter*, p. 238, et *Zeitschr. f. wiss. Theol.*, 1870. *Ueber den Gnost.*

[4] Zeller, *Vort. u. Abh.*, p. 206.

déjà la légende de Simon, et jugent nécessaire de la présenter de façon à la rendre inoffensive, il est permis d'en faire remonter l'origine au Ier siècle, elle est pour nous une nouvelle preuve de la passion avec laquelle on s'opposait, sur la scène primitive du christianisme, à sa séparation d'avec le judaïsme. » Si donc la légende de Simon est du Ier siècle, elle est la preuve de la haute antiquité de la gnose. Les Actes des Apôtres racontent que Simon s'étant vanté auprès du peuple, « d'être quelqu'un de *grand* », tout le peuple se groupa autour de lui et s'écria : « Celui-ci est la *grande force* de Dieu[1]. » Cela prouve que l'idée de la « grande force », produit de la gnose, était déjà alors familière à la foule et que le peuple attendait l'intervention de cette « grande force divine » représentée par une « force » déterminée. Il va de soi que ce n'est pas subitement et sans préparation que l'idée philosophique, liée à la conception de la « grande force » a pu pénétrer si intimement dans les masses. Saint Luc (I, 35) nous montre lui aussi que cette idée alexandrine de la « grande force » était de bonne heure devenue populaire, puisqu'il fait dire par l'ange à Marie, « et la *force* du Très-Haut te couvrira de son ombre ». Un passage d'Hégésippe, cité par Eusèbe, montre que l'élément gnostique exerça du temps des Apôtres son influence sur le christianisme, quoiqu'il ne parvînt pas à y dominer. Cette relation nous dit entre autres que l'Eglise jusqu'à la mort de saint Jacques avait été une vierge pure et sans tache ; car ceux qui voulaient altérer la doctrine pure de la prédication évangélique, si toutefois il y en eut, étaient restés cachés jusqu'alors dans une complète obscurité. « Mais, continue notre relation, lorsque la sainte assemblée des Apôtres eut quitté la terre et que la génération, jugée digne d'entendre de ses propres oreilles la sagesse divine, eut complètement disparu, alors seulement naquit, sous la séduction de docteurs mensongers, la conjuration de l'erreur impie. Comme tous les apôtres avaient péri, elle osa ouvertement élever, en face de la prédication de vérité, la prétendue et fausse connaissance (gnose)[2]. » Nous voyons par là que cette « prétendue fausse connaissance (gnose) » avait déjà révélé son action pernicieuse du temps des Apôtres, mais que l'opposition vigoureuse des Apôtres la contraignit à traîner dans « une profonde obscurité » une existence misérable jusqu'à ce que, par la mort des Apôtres, elle acquit une liberté complète et envahit alors avec d'autant plus de violence le sol chrétien. Il est impossible, à notre avis, de présenter plus exactement le tableau fidèle du développe-

[1] *Actes*, VIII, 9, 10.
[2] Euseb., *Hist. Eccl.*, III. 32.

ment du gnosticisme que ne le font ces paroles d'Hégésippe. Si, en outre, nous considérons qu'en proclamant la chasteté virginale de l'Eglise à l'époque apostolique, Hégésippe n'a pu avoir en vue que l'Eglise de Jérusalem[1] et non les Eglises étrangères, nous pouvons affirmer hardiment que le gnosticisme, sous sa forme primitive, il est vrai, voulut prendre part à la fondation du christianisme. et s'il fut repoussé, il n'en exerça pas moins son influence sur cette religion naissante.

L'existence du gnosticisme avant Cérinthe paraît certaine lorsqu'on compare les doctrines de Cérinthe avec celles des Melchisédéciens. On reçoit alors cette impression que Cérinthe n'a fait que donner à la doctrine de Melchisédec une forme plus développée. La gnose de Melchisédec est à la gnose de Cérinthe comme celle-ci est à la gnose postérieure.

Cérinthe enseignait que le monde n'a pas été créé par la divinité suprême, mais par une « force » (*virtus*) tout à fait distincte de cette divinité, et même à l'insu de la divinité. Quant à Jésus, c'était le fils de Joseph et de Marie ; il est né comme les autres hommes, seulement il s'est distingué par-dessus tous les autres par sa justice, son intelligence et sa sagesse, et, après le baptême, le Christ, détaché de l'Être suprême, est descendu sur lui sous la forme d'une colombe. C'est alors que Jésus prêcha son père inconnu et fit des miracles ; puis le Christ le quitta, Jésus souffrit la Passion et ressuscita ensuite, tandis que le Christ, étant un esprit, ne souffrit pas avec lui[2]. Voilà à peu près l'essence de la doctrine de Cérinthe, on n'hésitera pas à y reconnaître un remaniement du melchisédécisme. « Le Sauveur, pour Cérinthe, est composé de la réunion de deux personnes : la personne humaine, mortelle, Jésus, homme né d'un homme selon les lois de la nature, et la personne divine, descendue du monde surnaturel des esprits, le Christ du Dieu suprême[3]. » Or, n'est-ce pas là exactement ce qu'enseignait le melchisédécisme ? Pour lui aussi, le salut vient de deux êtres, un messie humain « selon l'ordre de Melchisédec, » qui est Jésus fils de Marie, et la « grande force ». Seulement Cérinthe a uni étroitement ces deux êtres, encore suffisamment séparés chez les Melchisédéciens. Il fait descendre la « grande force » sur Jésus, tandis que, pour les Melchisédéciens, elle demeure dans les régions supérieures, laissant à Jésus homme la charge de sauver les hommes. C'est une conception qui dépend

[1] Cf. Eus., *Hist. Eccl.*, IV, 22.
[2] Iren., lib. I, chap. xxv.
[3] Hilgenfeld, *Zeitschr. f. wiss. Theol.*, 1862, p. 418.

encore entièrement de celle des Alexandrins. Une autre évolution que Cérinthe a fait faire à la gnose primitive, c'est la séparation complète qu'il établit entre les deux êtres divins, l'Être suprême et la « grande force », tandis que pour les Melchisédéciens, la « grande force » siège dans le voisinage immédiat de Dieu et agit en médiatrice entre le Dieu suprême, les anges et les autres forces célestes, absolument comme chez Philon.

Nous nous permettrons donc, après ces considérations, d'avancer que le melchisédécisme, loin d'être issu du christianisme, était au contraire formé avant lui, qu'il lui a offert son concours, concours repoussé d'abord, il est vrai, mais qui n'en exerça pas moins sur le christianisme une action qui fraya la voie au gnosticisme. Il n'y a aucune raison plausible d'admettre que le melchisédécisme et les sectes qui s'en rapprochent soient nés du christianisme. Nous voyons, en effet, que *tout d'abord* elles cherchent leur point d'appui dans l'Ancien-Testament et qu'elles conservent encore cette position, même lorsqu'elles s'attachent au Nouveau-Testament. Leur « force » dont elles ont trouvé l'incarnation dans l'Ancien-Testament, ne cède point la place plus tard à la « force » du Nouveau-Testament ; au contraire, elles cherchent à subordonner celle-ci à celle-là, et les Melchisédéciens placent formellement Jésus au-dessous de Melchisédec. Un pareil phénomène serait inexplicable si ces sectes étaient nées du christianisme.

L'Eglise, il est vrai, fait des Melchisédéciens une secte chrétienne, appelée pour la première fois à la vie par l'Epître aux Hébreux, mais ce n'est pas encore une preuve qu'elle soit en réalité issue du christianisme. L'Eglise avait intérêt à faire passer pour des sectes chrétiennes dissidentes toutes celles qui de près ou de loin touchaient au christianisme, et même les sectes plus anciennes, sous peine d'encourir le reproche de n'être elle-même qu'une des nombreuses sectes nées avec ou avant elle. Il fallut donc que le christianisme fût représenté comme la doctrine primitive et toutes les autres doctrines comme des modifications de celle-ci. Les Ebionites eux-mêmes, qui furent cependant le noyau du christianisme primitif, ne sont-ils pas considérés par l'Eglise postérieure comme une secte hérétique chrétienne née plus tard? Epiphane rapporte que la secte hérétique des Ebionites fut fondée après la prise de Jérusalem, par un nommé Ebion, auquel s'adjoignit plus tard un certain Elxaï. « Mais, de même que les noms de ces deux fondateurs sont reconnus comme fabuleux, de même la donnée chronologique d'Epiphane est fort douteuse. Sans doute, il est possible, il est même probable que les chrétiens qui émigrèrent de Jérusalem pour aller s'établir en deçà du Jourdain, se sont mêlés aux Essé-

niens demeurant dans ces régions, se sont assimilé les éléments particuliers aux Esséniens, et que c'est de ce moment que date le véritable ébionisme. Il n'en est pas moins vrai que les traces bien antérieures de théories ébionites assignent à l'ébionisme une origine plus ancienne[1]. » Ne pouvons-nous pas dire la même chose des Melchisédéciens? Nous avons déjà vu que pour exister ils n'eurent pas besoin du tout du christianisme, puisque leur système s'appuie seulement sur l'Ancien-Testament où ils cherchèrent un représentant (Melchisédec) de cette « force » qu'ils avaient trouvée dans la philosophie. L'Eglise peut avoir parfaitement raison de dire que leur hérésie se prévalait de l'Épître aux Hébreux ; mais il n'est nullement prouvé de là que les Melchisédéciens n'auraient pas existé sans l'appui de cette Épître. Cette secte, en effet, avait pu exister, sans être une secte dissidente du christianisme, ou bien parce qu'elle n'avait encore aucun rapport avec lui et qu'elle ne s'en rapprocha que grâce à l'Épître aux Hébreux, ou bien, ce qui est plus probable, parce que, appartenant tout d'abord au parti du gnosticisme paulinien, elle ne devint hérétique que lorsqu'elle abandonna les doctrines du paulinisme au moment où il cessa de pousser en avant et se rapprocha du pétrinisme pour s'allier avec lui. L'Épître aux Hébreux marquerait ainsi la frontière où le melchisédécisme se sépare du paulinisme et devient hérétique.

Mais ce qui tout d'abord conduit à supposer que le melchisédécisme est antérieur à l'Épître aux Hébreux, ce sont les paroles si remarquables dans lesquelles cette Épître parle de Melchisédec et puis aussi la position indépendante du melchisédécisme vis-à-vis du christianisme, sur lequel il n'appuie son édifice que par pure mesure de précaution et pour plus de solidité. Au fond, il repose tout entier sur les doctrines esséniennes et philoniennes.

Il ne nous viendra pas à l'idée que la secte des Hiéracites, qui voient dans Melchisédec le *spiritum secundum carnem natum*, soit antérieure à l'Épître aux Hébreux. On reconnaît clairement dans cette secte le caractère chrétien rien qu'à ce trait qu'elle n'accorde pas à Melchisédec la prééminence sur Jésus, et que, pour elle, Jésus est l'incarnation du *Logos* comme Melchisédec est celle du Saint-Esprit. L'Épître aux Hébreux les a poussés à chercher à côté de l'incarnation du Logos (Jésus) une incarnation de l'Esprit et à la trouver dans Melchisédec. Ils disaient : « C'est Melchisédec lui-même, parce qu'il a dit qu'il intercède pour nous par des gémissements inexprimables. Et qui est-il ? il est prêtre à jamais, et il reste prêtre à jamais parce qu'il est médiateur.

[1] Schwegler, *l. c.*, p. 22 sqq.

Cet Esprit se rencontra avec Abraham lors de sa victoire, car cet Esprit est comparé au Fils. Et voilà pourquoi l'apôtre l'appelle sans père, sans mère, sans généalogie. Il l'appelle sans mère, parce qu'il n'a pas de mère ; il l'appelle sans père, parce que sur terre il n'avait pas de père ; et étant rendu semblable au Fils de Dieu, il reste prêtre à jamais[1]. »

Il est clair que le fondateur de la secte en question cherchait une explication aux paroles incompréhensibles pour lui de l'Épître aux Hébreux. Mais, comme chrétien, il ne pouvait partager les vues des Melchisédéciens. Il ne lui restait donc qu'une explication, à savoir : « L'Esprit vint et prit un corps » ; et alors il comprit tout le passage de l'Épître aux Hébreux : « Il reste prêtre à jamais, etc..., » et ces mots : « sans père, sans mère, sans généalogie, etc..., » et surtout ceux-ci : « comparé au Fils de Dieu », qui devaient lui convenir particulièrement.

Ces paroles de l'Épître aux Hébreux sont si importantes que ce sont elles principalement qui firent des Hiéracites des hérétiques, et qui, dans la suite, forcèrent beaucoup de fidèles de l'Eglise à admettre que le Fils de Dieu apparut à Abraham dans la personne de Melchisédec. Epiphane dit[2] : « Dans l'Eglise, quelques-uns ont une idée différente de Melchisédec. Les uns pensent que le Fils de Dieu est apparu à Abraham sous la forme d'un homme. » Si ce passage de l'Épître aux Hébreux devait forcer les chrétiens à admettre de telles conséquences, c'est qu'il est rédigé avec trop de précision et de netteté pour qu'il fût possible de lui donner une autre explication. Il nous reste donc à rechercher les causes pour lesquelles l'auteur a parlé de cette façon, et non autrement, de Melchisédec.

III

L'*Épître aux Hébreux* est incontestablement l'œuvre la plus étrange du Nouveau-Testament. C'est une tête de Janus à deux faces, dont l'une est paulinienne, mais dont l'autre trahit des traits véritablement juifs. Ce double aspect de l'Épître fut, dès son apparition, une pierre d'achoppement, et elle eut à lutter très longtemps pour obtenir dans le canon le rang qu'elle a fini par y occuper. C'est bien à cet écrit qu'on peut appliquer cette vieille

[1] Epiph., *Hær.*, 57, ch. III.
[2] *L. c.*, chap. VII.

maxime : *Habent sua fata libelli.* Le premier siècle de l'ère chrétienne ne révèle encore aucune trace de l'existence de cette Épître. Ce ne fut que dans la seconde moitié du IIe siècle qu'on essaya timidement de l'introduire dans le cycle du Nouveau-Testament, et il faut remarquer que ce furent les Pères d'Alexandrie qui les premiers plaidèrent en sa faveur et s'efforcèrent d'en faire remonter l'origine à saint Paul [1], principalement parce que le caractère allégorique de l'Épître leur convenait beaucoup, et, comme l'esprit de cette Épître n'a guère de rapport qu'avec les doctrines de Paul, quoiqu'elle s'en écarte sur beaucoup de points, elle ne pouvait, à leur sens, avoir d'autre auteur que Paul. Mais ces idées, ils ne les exprimèrent qu'avec beaucoup d'hésitation et avec plus de bonne volonté que de conviction, comme le prouvent ces paroles d'Origène, rapportées par Eusèbe : « Au sujet de l'Épître aux Hébreux, Origène fait remarquer, dans ses homélies, « que le style » de l'Épître aux Hébreux ne porte aucune trace de la diction » inculte de l'apôtre, lequel confesse pourtant lui-même que dans » les mots, c'est-à-dire dans l'expression, il est inculte ; qu'au » contraire, pour qui sait distinguer les différentes façons de s'ex- » primer, il est impossible de ne pas convenir que l'Épître aux » Hébreux, dans toute sa teneur, est écrite dans un grec meilleur ; » mais que, d'autre part, tout lecteur qui lit attentivement les » écrits apostoliques est obligé de reconnaître que les idées de » cette Épître sont admirables et ne le cèdent en rien aux Épîtres » généralement reconnues comme apostoliques. » Et il continue : « Mon opinion est cependant que les idées de l'Épître aux » Hébreux appartiennent à l'apôtre, mais que l'expression et la » rédaction sont d'un disciple qui aura mis par écrit les discours » du maître et reproduit ses paroles en y ajoutant ses propres » paroles explicites. Si donc quelque communauté considère » cette Épître comme étant de Paul, qu'elle en soit louée, car ce » n'est pas sans motif que les anciens nous l'ont léguée comme » une Épître de Paul. Quant au rédacteur de l'Épître Dieu seul le » connaît. Les renseignements parvenus jusqu'à nous désignent » tantôt comme rédacteur Clément, l'évêque de Rome, tantôt » Luc, l'auteur de l'Évangile et des Actes des Apôtres [2]. »

Nous voyons là une première tentative de placer sur un terrain solide cette Épître si longtemps maltraitée. On ne pouvait pas refuser d'y reconnaître une couleur paulinienne, donc elle devait

[1] D'après Clément d'Alexandrie (mort en 212), qui considérait cette Epître comme un écrit paulinien authentique traduit en grec par Luc, Pantænus (vers 150 de l'ère chrétienne) aurait déjà attribué cet écrit à Paul.

[2] Eusèbe, *Hist. Eccl.*, VI, 25.

être de Paul, et ce qu'elle contenait d'étranger au paulinisme était mis sur le compte du transcripteur ou du traducteur. Cependant il s'en fallait encore de beaucoup que, même dans l'Eglise orientale, le paulinisme de notre Épître fût reconnu comme authentique. Ce n'est qu'au IVe siècle que l'Orient fut d'accord pour la considérer comme un produit de l'apôtre Paul. L'Occident se montra beaucoup plus froid envers l'Épître et ne lui ouvrit que plus tard l'accès du canon apostolique. Irénée, qui écrivait à la fin du IIe siècle, ne savait rien de l'Épître, ou, pour mieux dire, n'en voulait rien savoir [1]. Il ne la cite pas une seule fois, tandis qu'il utilise beaucoup les autres épîtres pauliniennes. Eusèbe, à qui ce silence d'Irénée était pénible, probablement parce qu'il voyait les conséquences fâcheuses qu'on en tirerait pour notre Épître, paraît vouloir réparer cette omission en rapportant qu' « Irénée avait, entre autres écrits, composé aussi un livre traitant de sujets divers où il mentionnait l'Épître aux Hébreux et en citait quelques passages [2]. » Le silence d'Irénée est pour nous d'une grande importance : il n'en résulte pas seulement qu'il ne la considérait pas comme une œuvre de l'apôtre — il aurait pu, dans ce cas, l'utiliser néanmoins, comme le fait Tertullien, qui cependant l'attribue à Barnabé — mais qu'il était tout près de la considérer comme une œuvre hérétique, comme le fait le canon de Muratori, qui appartient également à la fin du IIe siècle [3]. N'est-il pas possible qu'Irénée ait admis, comme ce dernier, que l'Épître était rédigée en faveur de l'hérésie et que, par conséquent, « elle ne pouvait être reçue dans l'Eglise catholique, car il ne convient pas de mêler le fiel au miel [4] ? » Un vague sentiment de l'hérésie mêlée à l'Épître existait encore, des siècles plus tard, dans l'Eglise latine, dont les portes furent absolument fermées à l'Épître, « parce que des gens mal pensants avaient fait certaines additions [5] ».

L'opinion d'Origène rapportée par Eusèbe se retrouve chez Luther, mais avec cette différence que c'est autant dans le fond de l'Épître que dans la forme que Luther découvre des choses qui ne sont pas pauliniennes, puisque, parmi les nombreuses perles de l'œuvre, il trouve du bois, de la paille et du foin. « Il me

[1] Ce que Photius dit à ce sujet d'Hippolyte est très digne de remarque. Voici le passage : « Il dit plus d'une chose inexacte, par exemple que l'Épître aux Hébreux n'est pas de l'apôtre Paul ». (*Photii Biblioth.*, ch. CXXI.)

[2] *Hist. Eccl.*, V, 26.

[3] Voyez plus loin.

[4] « In catholicam ecclesiam accipi non potest, fel enim cum melle misceri non congruit. »

[5] Philostr., *Hæres*, 89 ; cf. Wieseler, *Unters. üb. d. Hebrbr.* II, page 36 et suiv. : « Quia addiderunt in ea quædam non bene sentientes. »

semble, dit-il, que cette Épître est composée de plusieurs pièces et ne traite pas avec ordre d'une seule matière. Quoi qu'il en soit, c'est une Épître belle et excellente, qui parle magistralement et à fond, d'après la Bible, du pontificat de Jésus, et, en outre, explique si bien et si abondamment l'Ancien-Testament qu'il est évident qu'elle est l'œuvre d'un homme instruit, qui a été disciple des apôtres, qui a beaucoup appris d'eux et qui est expérimenté dans la foi et versé dans l'Ecriture. Et, quoiqu'il ne pose pas les fondements de la foi, comme il le dit lui-même au chap. VI, 1, ce qui est proprement la fonction des apôtres, il s'entend fort bien à placer sur ces fondements de l'or, de l'argent et des pierres précieuses, comme dit saint Paul dans I Cor., III, 12. Aussi ne soyons pas choqués si peut-être il s'y mêle parfois *du bois*, *de la paille* ou *du foin* (*Streu oder Heu*), mais acceptons avec toute estime un enseignement si précieux, sans toutefois mettre cette Épître au rang des épîtres apostoliques. Qui l'a écrite ? On ne le sait pas et sans doute on l'ignorera encore longtemps ; d'ailleurs, cela importe peu. »

Maintenant, quels rapports cette Épître a-t-elle avec les doctrines de Paul, pour que, d'une part, elle ait pu conquérir une place parmi les écrits de Paul, et que, d'autre part, elle ait eu tant de peine à conquérir cette place et à la garder ? Avant de répondre à cette question, voyons ce que pensent de cette Épître quelques-uns des auteurs modernes les plus importants.

« L'idée fondamentale de la christologie de l'*Épître aux Hébreux*, dit Baur [1], c'est la conception du Fils, comme fils de Dieu, au sens propre du mot, c'est le Christ, sujet de tous les attributs qui lui sont donnés par l'Épître. En tant que Fils, il est l'image et le reflet immédiat de la splendeur divine ; il est celui qui, dans la réalité concrète de son existence personnelle, porte la marque de l'être divin (I, 3). C'est pourquoi le Christ, en qualité de Fils de Dieu, est placé au-dessus du monde ; il est un être essentiellement divin, différent du monde ; et, quoiqu'il ait cela de commun avec le monde que, comme tout l'univers, il émane de Dieu, ce qui fait qu'il est appelé πρωτότοκος, premier-né (I, 6), c'est pourtant lui qui soutient toute chose par la puissance de sa parole (I, 3), et par qui Dieu a créé les Eons... La christologie de l'Épître aux Hébreux s'élève si haut au-dessus de la sphère de l'homme qu'elle se préoccupe avant tout de fixer avec précision l'idée du Fils en ce qui le distingue de celle des anges, auxquels le Fils, en tant que Fils, est de beaucoup supérieur par son nom et par les autres attributs qui lui

[1] *Das Christth. u. d. chrst. Kirche d. dr. erst. Jahrh.*, p. 292 sqq.

sont donnés (I, 4 à 14)... Tandis que, pour l'apôtre Paul, le Christ, si haut qu'il le place, est encore en réalité un homme, δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ, l'auteur de l'Épître aux Hébreux laisse de côté l'origine humaine du Christ et le transporte, comme un être purement divin, dans les régions supra-sensibles. »

« L'Épître aux Hébreux, dit Volkmar [1], est un ouvrage singulier, étonnant. On a eu à la fois raison et tort de l'attribuer à Paul. Elle est paulinienne, mais d'une manière toute nouvelle. Ce fut une méthode nouvelle pour appliquer le principe de l'apôtre des gentils et triompher de l'Ancien-Testament par une accommodation chrétienne. »

D'après Holzmann [2], l'Épître aux Hébreux, quel qu'en soit l'auteur, doit être considérée, en tout cas, comme un monument que la philosophie religieuse du Judaïsme alexandrin s'est élevé dans le Nouveau-Testament. « Par cette Épître, certains résultats de la pensée juive, acquis sur un tout autre point que ne l'a fait le paulinisme, se transplantent dans le christianisme. La doctrine du Fils créateur du monde, qui est en même temps le reflet du Dieu éternellement insondable, demeurant complètement dans la sphère de l'au-delà, l'emploi hardi de l'Écriture pour rechercher sous la lettre un sens caché, l'art d'expliquer les mystères de la foi par l'histoire et les institutions d'Israël, tout cela a été appris par l'Épître à l'École d'Alexandrie... C'est dans cette façon de faire valoir le caractère pontifical de Jésus que réside évidemment la différence entre la doctrine de l'Épître et celle de Paul. Si l'Épître aux Hébreux ne sait rien du « second Adam », en revanche Paul ne connaît pas « le messager et grand pontife de notre foi ». (Ep. aux Héb., I, 3.)

Écoutons encore le jugement de Hilgenfeld, si important pour notre étude [3] : « L'Épître aux Hébreux porte bien plus que les épîtres de Paul des traces de la théologie alexandrine ; elle en a dans son exégèse, principalement ces *types* de ce qui s'est accompli dans l'histoire et dans les institutions législatives de l'Ancien-Testament ; elle en a dans la doctrine même, puisque principalement l'idée du divin Logos (verbe, intelligence), grâce à laquelle le juif Philon d'Alexandrie (mort après 41) fondit ensemble la doctrine religieuse de l'Ancien-Testament et la philosophie grecque, est déjà employée dans notre Épître pour exprimer l'essence divine du Christ (Ép. aux Héb., I, 1 et 2 ; IV, 12 et 13). Le Logos divin était déjà pour Philon la divinité en tant qu'elle se révèle au

[1] *Die Rel. Jesu*, p. 389.
[2] Schenkel, *Bibl.-Lex.*, nouvelle édition, II, p. 615 et 620.
[3] Dans la *Protestanten Bibel* de Schmidt et Holtzendorf, p. 928 sqq.

monde et communique avec lui. Notre auteur connaît même les écrits de Philon... Quant à la doctrine de la nouvelle alliance, l'Épître aux Hébreux suit, dès l'origine, une direction qui diffère quelque peu de celle de Paul : elle s'occupe moins de ce qui se passe dans l'homme lui-même, que de ce qui est ordonné par Dieu. La doctrine relative au Christ occupe ici le premier plan. Paul n'avait considéré le Sauveur que comme l'homme céleste (I Corinth., xv, 47 ; Rom., v, 15 ; Phil., ii, 6 sqq.) ; l'Épître aux Hébreux, grâce à la doctrine du Logos philonien, fait un pas de plus et arrive à la divinité du Christ. C'est du moins à propos de la doctrine de la Sagesse de Salomon (Cf. Épître aux Hébr., i, 2-3, et *Sagesse*, vii, 25) qu'elle élève Jésus jusqu'à l'essence divine (Ép. aux Hébr., i, 3, 8), et au chapitre iv, 12 et 13, elle déclare formellement qu'il est le Logos divin. Ici le dogme chrétien du Messie se fond, par conséquent, avec l'idée philonienne du Logos. Le Sauveur est déjà considéré comme le centre d'un monde supra-sensible ; il est le reflet de la splendeur divine, l'empreinte de l'Être divin, pour qui et par qui existent toutes choses (Épît. aux Hébr., i, 2 et 3 ; ii, 10)... Ce qui est nouveau ici, ce n'est pas la conception de la mort du Christ considérée comme un sacrifice, mais l'idée de représenter le Sauveur comme le vrai grand pontife qui s'est sacrifié lui-même une fois pour toutes comme victime irréprochable... Voilà comment s'accomplit le pontificat selon l'ordre de Melchisédec. »

Toutes ces opinions s'accordent en ceci que la doctrine de l'Épître relative au Christ va bien au-delà de celle de Paul. Mais ce n'est pas assez dire : non seulement elle va au-delà, elle est encore tout autre, c'est une doctrine nouvelle, transplantée du dehors sur le sol du paulinisme. La christologie de l'Épître aux Hébreux était développée avant Paul, elle n'a fait qu'emprunter au paulinisme une base plus solide. Sa doctrine vague du Logos alexandrin se précisa, grâce à l'influence de Paul. Le « second homme céleste » de Paul, δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ, fut pris d'assaut par l'auteur alexandrin de l'Épître aux Hébreux et mis à la place occupée jusque-là par la « grande force », c'est-à-dire « à la droite de la majesté divine dans les cieux ». Il ne pouvait plus être question maintenant du caractère humain du Christ, puisque l'Épître aux Hébreux, à la façon des Melchisédéciens, le place bien au-dessus des anges et en fait « un être spirituel et fils de Dieu ». Il n'y a donc rien d'étonnant que les partisans d'Apollos, l'auteur probable de notre Épître, se vantent, en présence des partisans de Paul, d'être disciples d'Apollos (I Corint., i, 10-13 ; iii, 4-9). Il y a autre chose qu'une simple différence entre la doctrine d'Apollos relative

au Christ et celle de Paul, on le savait fort bien dans les deux camps. C'est une preuve de la perspicacité de l'apôtre des Gentils de n'avoir pas fait la guerre à cette doctrine nouvelle d'Apollos née de l'alexandrinisme, mais de l'avoir encouragée au contraire, parce qu'elle était un progrès et promettait de favoriser le développement plus rapide de sa propre doctrine. Considérée à ce point de vue, notre Épître, si elle devait être attribuée à un apôtre, ne pouvait être attribuée qu'à l'apôtre Paul.

Les différences entre la christologie de l'Épître aux Hébreux et celle de Paul se retrouvent dans la position que l'Épître et le paulinisme prennent vis-à-vis de l'Ancien-Testament. Paul et l'Épître aux Hébreux considèrent également la loi comme abrogée mais chacun d'une façon différente. Pour l'apôtre des Gentils, la loi mosaïque n'est qu'un vieux tonneau que la fermentation du Nouveau-Testament fait éclater : « ses parois crèvent, et l'explosion détruit jusqu'au dernier éclat de bois ». Tout autre est la pensée de l'Épître aux Hébreux. Sans doute, la Loi n'est qu'une ombre, mais cette ombre n'est pas tout à fait sans consistance. Elle est l'image des biens futurs, si elle n'est pas l'essence de ces biens (x, 1). Aussi ne doit-elle pas disparaître après avoir accompli son office, elle doit toujours marcher derrière l'enfant qu'elle a si longtemps porté dans son sein et enfin mis au monde pour le salut de l'humanité, afin de porter en faveur de cet enfant un témoignage éternel. Cela n'est pas du paulinisme, mais bien de l'alexandrinisme. Schwegler dit avec beaucoup de raison : « Notre Épître choisit son point de vue, bien plus que ne l'a jamais fait Paul, au sein même du judaïsme. Qu'on la compare, par exemple, à l'*Épître aux Galates*, à l'*Épître aux Romains*, qui sont toutes deux de Paul et qui poursuivent le même but qu'elle, on verra combien sont différentes son exposition, son argumentation, toute l'allure et la nature de sa polémique. Tandis que Paul, sans méconnaître la continuité historique du judaïsme et du christianisme, accentue cependant partout et de préférence, principalement dans les Épîtres précitées, l'opposition du christianisme au judaïsme, qu'il combat directement et dans leur principe l'autorité et le particularisme de la doctrine juive, qu'il proclame ouvertement et nettement l'abrogation de la loi mosaïque, notre Épître fait surtout ressortir les concordances des deux formes religieuses au lieu d'établir entre elles une séparation nette, elle regarde à travers le christianisme dans le judaïsme, ou, comme on peut dire aussi, elle laisse apparaître le christianisme à travers le judaïsme[1]. » On ne peut pour-

[1] *Nachapost. Zeit.*, II, p. 315 sqq.

tant pas, à notre avis, conclure de cette attitude de l'Épître à l'égard de la loi mosaïque, que l'auteur de l'Épître ait abandonné le terrain du paulinisme primitif et fait une concession importante au christianisme juif, car, tout d'abord, comme nous le verrons encore plus loin, cette attitude est précisément celle de l'alexandrinisme ou de l'essénisme proprement dit ; il ne peut donc pas être question ici de l'abandon du point de vue de Paul par notre Épître. De plus, cette attitude n'a pas été choisie avec intention par l'auteur ; comme Alexandrin, il n'avait jamais pensé à en avoir une autre et il n'a pas pensé non plus à l'abandonner lorsqu'il s'est trouvé en contact avec le paulinisme. Il suffit pour nous de constater que la doctrine de l'Épître aux Hébreux, quoiqu'elle rappelle partout le paulinisme, ne peut pourtant pas être considérée comme un produit paulinien, car, dès le principe, elle apporte du dehors, et pour le dire tout de suite avec plus de précision, elle a pris à l'école d'Alexandrie trop d'idées particulières et originales.

Mais ces idées sont aussi celles de la secte des Melchisédéciens. Notre Épître se distingue du paulinisme par sa christologie, par sa théorie du pontificat du Sauveur, qui apparaît pour la première fois avec elle dans les écrits du Nouveau-Testament, enfin par son attitude à l'égard de l'Ancien-Testament. Or, non-seulement cette christologie est purement alexandrine, le caractère pontifical du Logos l'est également, comme le prouvent ces mots de Philon : « Nous disons que le grand-prêtre est, non pas un homme, mais le Logos divin, etc. [1] » Nous voyons ici le Logos divin purement et simplement identifié avec le grand-prêtre. Il y a plus, le grand-prêtre Melchisédec lui-même est identifié par Philon avec le Logos divin, qui est une émanation immédiate de la divinité : « Le grand-prêtre est le Logos », dit-il, et c'est pour lui un principe établi [2]. Ne peut-on pas conclure de là que les Melchisédéciens, issus, d'après nous, des Esséniens, ont plutôt pris dans la doctrine de Philon que dans l'Épître aux Hébreux, l'idée de faire du grand-prêtre Melchisédec l'incarnation de leur « force » divine suprême ? Et au lieu de dire que les Melchisédéciens ont emprunté à l'Épître aux Hébreux la théorie que le Melchisédec de l'Écriture est une « grande force », n'est-il pas tout aussi légitime de soutenir au contraire que l'Épître aux Hébreux dérive du melchisédécisme ?

L'attitude de l'Épître aux Hébreux à l'égard de l'Ancien-Testament est, elle aussi, tout à fait la même que celle de l'essénisme.

[1] *De profug.*, p. 562, édit. Mang.
[2] Voir ce passage important dans *Leg. alleg.*, livre III, p. 103, éd. Mang.

Nous savons que pour les Esséniens le texte de la loi ne valait qu'autant qu'il leur offrait une mine inépuisable d'idées philosophiques. Il va de soi que, dans ces conditions, l'observation littérale de la Loi était chose impossible. Lors donc que l'Épître aux Hébreux dit que « la Loi n'a que l'ombre des biens à venir et n'est pas la vraie essence de ces biens [1] », elle exprime là une idée purement essénienne, « car, dit Philon, les Esséniens comparent toute la loi à un animal : le corps représente le sens littéral, l'âme, le sens caché sous le mot. L'âme intelligente commence à regarder dans les mots comme dans un miroir, pour voir le sens qui s'y cache et elle apprend ainsi à connaître les pensées élevées qui y sont contenues, s'habitue à pénétrer le sens des signes, à les rendre plus clairs, à en montrer le sens véritable à ceux qui sont capables de le saisir, et à découvrir de cette façon à l'aide d'indications, en apparence insignifiantes, l'invisible sous le visible [2] ». Si nous ajoutons que les Melchisédéciens esséniens, en faisant de Melchisédec, personnage de l'Ancien-Testament antérieur à la révélation de la Loi et nullement lié par elle, l'incarnation de leur « force suprême », témoignaient par là même de leur indépendance de la Loi, nous nous convaincrons qu'ils ont, à cet égard, absolument la même attitude que l'auteur de l'Épître aux Hébreux.

La gnose des Melchisédéciens, nous l'avons déjà fait remarquer, était encore dans l'enfance ; c'est comme le premier bégaiement de la vraie gnose, qui eut plus tard un développement si rapide et si grand. L'alexandrinisme trouva dans le Nouveau-Testament un champ plus vaste ; il y transporta son exégèse allégorique, appliquée par lui jusque-là à l'Ancien-Testament : ce fut le premier pas vers le gnosticisme. De son côté, l'Épître aux Hébreux n'a-t-elle point de traces de ces tendances gnostiques ? On peut affirmer décidément qu'elle en a. Hilgenfeld lui-même, qui combat avec beaucoup d'ardeur l'hypothèse de l'existence du gnosticisme avant les gnostiques historiquement connus, trouve cependant dans l'Épître aux Hébreux un fond (*Vorstellungsmaterial*) gnostique. « Cette Épître, dit-il, ne connaît pas le mot de gnose, mais, en fait, elle est plus gnostique encore que Paul. La distinction entre l'esprit et la lettre de l'Écriture a pris, dans cette Épître, cette forme particulière que l'Épître nie la spiritualité objective de la Loi, qui, d'après elle, ne contiendrait que des préceptes et des commandements charnels (VII, 16 ; IX, 10), tandis que le spirituel serait déjà au-delà de la Loi, et résiderait dans les prototypes célestes, dont

[1] *Epît. aux Hébr.*, X, 1.
[2] *De vita contempl.* : cf. Dahne, *Jüd. alex. Rel.*, I, p. 459 sqq.

la Loi présenterait seulement la *copie* dans ses institutions ou le *modèle* pour des réalisations ultérieures. Le spirituel ne réside donc dans la Loi qu'autant que la Loi contient les types des choses célestes, les ombres des biens à venir (VIII, 5 ; X, 1). L'exégèse qui procède par allégories fait place ici à l'exégèse qui procède par types... Nous avons donc ici une gnose dans le sens général du mot. Mais en quoi consiste-t-elle ? Lipsius dit : « Le terrain de la gnose n'est plus ici, comme chez Paul, l'histoire de la Rédemption. Ce qui est historique, ce qui est connu par l'expérience et placé dans la sphère de la conviction religieuse immédiate et présente, s'efface ici derrière le monde idéal, derrière la direction de la pensée vers les régions transcendantes. Le judaïsme et le christianisme ne sont pas entre eux dans le rapport du passé au présent, mais dans le rapport du présent au futur, du terrestre au céleste, de l'enveloppe sensible au noyau spirituel, de types terrestres à des réalisations célestes. De même que l'accomplissement des destinées terrestres est attendue non seulement dans un autre temps, mais aussi dans un autre espace, de même la connaissance religieuse parfaite consiste à voir dans l'institution du culte mosaïque un pas vers l'avenir, la représentation terrestre d'une réalisation qui n'est pas encore opérée par la vie rédemptrice du Christ, mais par son entrée dans le saint des saints céleste. » Sans doute, c'est déjà un important progrès que l'Épître aux Hébreux dépasse la doctrine de Paul de la foi fondée sur l'histoire de la Rédemption et arrive à la conception plus générale de la certitude des choses invisibles (XI, 1), qu'elle considère comme principal objet de la foi, le supra-sensible (XI, 1 et 3) et le monde futur en opposition au monde terrestre (XII, 5) ou au Cosmos qui est régi par la Loi (IX, 1 et 11 ; X, 5 ; XI, 38). Rien ne répond plus exactement au progrès accompli par le passage du paulinisme à l'Épître aux Hébreux que le progrès accompli par le passage de l'idéalisme subjectif de Kant et de Fichte à l'idéalisme objectif de Schelling et de Hégel, et la haute importance de cette Épître consiste précisément en ceci qu'elle a frayé la voie à la spéculation chrétienne... Comme Paul, l'Épître aux Hébreux enseigne (II, 2 et 3) que la Loi n'a été révélée que par les anges, tandis que la révélation nouvelle a été promulguée par le Fils de Dieu. En disant (II, 5) que le monde à venir n'est pas soumis aux anges, l'Épître indique suffisamment que ce monde est gouverné par les anges, ce qui fournit de nouveau matière au gnosticisme [1]. »

Lipsius prononce à peu près le même jugement sur la gnose de

[1] *Zeitschr. f. wiss. Theolog.*, 1870, p. 240 sqq.

l'Épître aux Hébreux : « Le nom de la gnose, dit-il, ne se rencontre pas dans l'Épître aux Hébreux, quoique cette doctrine ne lui soit pas étrangère. Elle connaît même la méthode d'interprétation allégorique, qui lui est tout à fait familière. Si elle substitue rarement au sens littéral de la Bible le sens allégorique, en revanche sa conception tout entière de la doctrine du salut dans l'Ancien-Testament repose sur l'idée des types. Melchisédec est un type du Christ, qui déjà au temps d'Abraham offre le modèle du pontificat accompli, et de même, partout dans l'Ancien-Testament, l'Épître trouve des modèles du Christ... Le but de cette typologie est d'établir par les textes mêmes de l'Ancien-Testament l'identité, certaine pour l'auteur, du fond de la révélation mosaïque avec la révélation chrétienne, mais en même temps l'innovation fondamentale de la nouvelle Alliance scellée dans le sang du Christ, en opposition avec l'imperfection et à l'insuffisance de l'ancienne, telle que celle-ci s'est incarnée dans le judaïsme historique. *C'est encore, au fond, la conception de la gnose paulinienne, quoique, dans la forme matérielle, l'Épître aux Hébreux s'en distingue très profondément par son idéalisme alexandrin* [1]. »

Nous pouvons donc dire de la gnose de notre Épître ce que nous avons dit de sa christologie et de ses rapports avec l'Ancien-Testament. Aussi bien que son attitude à l'égard de l'Ancien-Testament n'est pas un pas en arrière fait depuis Paul, aussi bien que sa christologie n'est pas un développement ultérieur de celle de Paul, de même sa gnose n'est pas un progrès fait sur celle de Paul : c'est, au contraire, une gnose tout à fait indépendante, venue d'Alexandrie et appliquée pour la première fois par notre Épître au Nouveau-Testament. La christologie de l'Épître aux Hébreux n'est pas née sur un sol chrétien, sa gnose ne l'est pas davantage : toutes deux ont été importées d'Alexandrie ; elles sont plus anciennes que le christianisme et doivent être placées sur la même ligne que la gnose et la christologie melchisédéciennes.

Résumons brièvement les résultats les plus importants que nous avons acquis jusqu'à présent. Les Melchisédéciens n'ont rien emprunté au christianisme ; ils se bornent à y appuyer leur théorie de la « force » devenue homme dans ce Melchisédec qui est sans père ni mère, en la fondant sur les paroles fort étranges de l'Épître aux Hébreux (chap. VII, 3 et 4), mais persistent à déclarer, après comme avant, que Melchisédec est incomparablement supérieur à Jésus. Par contre, ils prennent leur point de départ dans l'Ancien-Testament, tirent de celui-ci leurs premières preuves,

[1] Schenkel, *Bibel-Lex.*, II, p. 490 sqq.

invoquent le psalmiste comme témoin de la vérité de leurs idées. Il est donc fort invraisemblable que cette secte, ou, pour mieux dire, que le melchisédécisme ait été appelé seulement à la vie par l'Épître aux Hébreux, quoique nous accordions volontiers que, en tant qu'*hérésie*, le melchisédécisme est un produit du christianisme. Il est vraisemblable que notre secte est issue des Esséniens d'Égypte, qu'elle a puisé sa doctrine de la « grande force » identifiée avec le grand-prêtre Melchisédec dans la philosophie religieuse d'Alexandrie encore avant la rédaction de l'Épître aux Hébreux, et que celle-ci a été écrite sous l'influence des doctrines melchisédéciennes. Une preuve que notre secte est très ancienne se trouve déjà dans ce fait qu'on n'en connaît pas le fondateur, et il est très probable qu'elle n'en a eu aucun, puisqu'elle est sans doute issue de l'Essénisme. Ce que nous avons dit jusqu'à présent rend tout à fait invraisemblable que Théodote ait été le fondateur de la secte. Nous avons d'ailleurs fait voir que la doctrine de Cérinthe, le premier gnostique historiquement connu, n'est qu'un développement supérieur du melchisédécisme; et enfin, nous avons remarqué, pour l'Épître aux Hébreux, que tout ce qui éloigne celle-ci du paulinisme, la rapproche précisément du melchisédécisme. Nous croyons donc pouvoir soutenir que le melchisédécisme est plus ancien que l'Épître aux Hébreux et nous espérons donner dans la suite encore maint argument en faveur de cette hypothèse.

Vienne.

M. Friedlaender.

(*La suite au prochain numéro*).

LES 613 LOIS

(SUITE[1])

Pendant plusieurs siècles la littérature rabbinique accepte pour les prescriptions du Pentateuque le chiffre de 613, sans essayer d'en démontrer l'exactitude par une énumération détaillée. Simon Kahira, le premier[2], vers la fin de VIIIe siècle[3], énumère un à un les 613 préceptes. Cette énumération sert de préface au recueil de lois religieuses qu'il a publié sous le nom de *Halakhot guedolot*. Simon Kahira a-t-il publié ce travail, comme le prétendent quelques historiens[4], pour prémunir le peuple contre le mouvement caraïte qui se dessinait déjà à son époque? A-t-il obéi simplement à la nécessité reconnue par tous les gaonim de codifier l'œuvre talmudique et d'extraire la partie législative de ces immenses compilations? La question peut présenter un intérêt historique. Pour le sujet qui nous occupe elle n'a aucune importance. Que cette énumération appartienne à une œuvre de polémique ou de simple enseignement, elle nous intéresse surtout comme étant la première en date.

Simon Kahira décompose les *Taryag* en quatre catégories : 1° Soixante-onze fautes qui entraînent la peine de mort; 2° deux cents commandements[5]; 3° deux cent soixante-dix-sept défenses[6]; 4° soixante-cinq *Parschiot* ou groupes de lois. En tout, 200 commandements, 348 défenses et 65 *Parschiot*, dont quarante-huit

[1] Voir *Revue*, I, p. 197.

[2] Avant Simon Kahira, Rab Ahaï, dans ses *Scheéltot*, avait déjà publié, dans l'ordre où elles se suivent dans les péricopes sabbatiques, une partie des prescriptions mosaïques. Il en cite environ deux cents.

[3] M. Graetz le fait vivre à la fin du IXe siècle et au commencement du Xe. Nous adoptons la date indiquée par R. Abraham b. David dans son *Séfer hakkabalah* et confirmée par les recherches de Rappoport dans le *Kerem Chemed*, VI, p. 230. Cf. Frankel, *Monatsschr.*, VIII, p. 379.

[4] Frankel, *Monatsschr.*, VII, p. 227.

[5] מצוות עשה.

[6] מצוות לא תעשה.

doivent être ajoutées à la série des commandements et dix-sept à celle des défenses, pour mettre les chiffres de Simon Kahira d'accord avec ceux de Simlaï.

Si, de ces chiffres d'ensemble, nous passons maintenant aux détails, nous rencontrons dans le travail de Simon Kahira une grave difficulté. La somme des lois qu'il énumère ne répond pas au total placé en tête de chaque catégorie. Les prescriptions, il est vrai, sont transcrites l'une à la suite de l'autre, sans séparation aucune, et, s'il est facile le plus souvent de les distinguer l'une de l'autre, il se présente quelquefois des cas douteux. D'autre part, certains préceptes doivent s'accomplir à diverses époques de l'année, et Simon Kahira n'indique pas s'il considère chacun de ces préceptes comme une simple unité ou s'il le compte autant de fois qu'il se répète dans l'année. Mais, de toute façon, les lois de chaque catégorie additionnées ensemble donnent un total tantôt inférieur, tantôt supérieur au chiffre indiqué. Cette contradiction provient, à notre avis, de l'altération qu'a subie le texte primitif de Simon Kahira, altération que rend évidente une comparaison attentive de l'énumération des *Halakhot guedolot* avec certains travaux postérieurs qui ont mis à profit le travail de Simon Kahira. Nous étudierons de près, un peu plus loin, ces compositions appelées *Azharot*. Mais nous nous en servirons, dès maintenant, pour rectifier quelques erreurs du texte de Simon Kahira.

Dans son énumération, Simon K. présente, en premier lieu, le groupe des transgressions qui entraînent la mort. Ce groupe doit comprendre soixante-onze cas; il en contient soixante-treize. Le premier chiffre se retrouve chez Saadia et Ibn Gabirol[1] qui ont utilisé l'œuvre de Simon K. Nous nous en tiendrons donc au total de 71. Deux nouveaux cas ont été ajoutés plus tard à l'énumération des *Halakhot guedolot;* c'est ce qu'un examen attentif fera clairement ressortir.

1° Pour les fautes passibles de la lapidation, Simon K. et les auteurs d'Azharot sont d'accord sur le nombre de dix-huit.

2° Les crimes punis par le feu sont, dans les *Halakhot guedolot*, au nombre de onze. Saadia et Eliahou Hazzakèn[2] en énumèrent dix. Nous admettons comme probable le chiffre de dix[3].

3° Il y a accord sur les deux cas de la décollation.

4° Simon K. mentionne neuf fautes passibles de la strangulation.

[1] Auteurs d'Azharot.

[2] Auteur d'Azharot.

[3] Simon Kahira cite comme deux transgressions distinctes : 1° הבא על בת ואשתו; 2° הבא על אשה ובתה. En réalité ces deux cas se ressemblent et n'en forment qu'un.

Saadia, Eliahou et Ibn Gabirol en citent huit. Nous maintiendrons donc ce dernier chiffre[1].

5° La peine de l'extirpation (כרת) s'applique, d'après Simon K., à vingt-deux cas. Eliahou donne le même chiffre. Les autres auteurs en mentionnent vingt-trois. Mais Simon Kahira a omis un cas certain[2]; même remarque pour Eliahou[3]. Le chiffre de vingt-trois paraît incontestable.

6° Enfin les *Halakhot guedolot* rapportent onze fautes que Dieu lui-même punit de mort. Saadia n'en cite que dix, et nous croyons que c'était là le chiffre primitif de Simon K. Nous savons, en effet, par une note de Nahmanide[4], que, de son temps, le cas omis par Saadia ne se trouvait pas dans le travail de Simon Kahira[5].

Les soixante-onze cas punis de mort se répartissent donc ainsi : 1° dix-huit: 2° dix ; 3° deux ; 4° huit ; 5° vingt-trois ; 6° dix.

Les commandements, dit Simon Kahira, s'élèvent à deux cents. Mais il est impossible d'en trouver autant dans son énumération. Il faut donc admettre des omissions, d'autant plus que de nombreux préceptes que nous ne trouvons plus chez Simon K. sont mentionnés dans toutes les Azharot[6] et devaient être, à l'origine, dans les *Tariag* des *Halakhot guedolot*. Quant aux défenses qui, au dire de Simon K., sont au nombre de deux cent soixante-dix-sept, elles dépassent ce chiffre dans notre texte. Malgré cet excédant, il y a encore des lacunes dans l'énumération des défenses, comme cela ressort des Azharot[7] et de l'ouvrage même de Simon Kahira[8]. Au contraire, plusieurs cas mentionnés dans le texte actuel des *Ha-*

[1] S. K. cite comme deux cas séparés. 1° בא על אשת איש ; 2° והיא עמו. Aucun auteur d'Azharot ne tient compte de la peine infligée à la femme complice. Cette dernière, en effet, est soumise, dans bien des cas, au même châtiment que le coupable, et ce châtiment n'est jamais cité comme un cas spécial.

[2] הבא על אשת אחיו.

[3] הבא על אשת אחי אביו.

[4] Notes de Nahmanide sur le *Séfer hammiçwot* de Maïmonide, מ׳ לא תעשה, n° 163.

[5] C'est le cas de מחוסר בגדים.

[6] Par exemple : יד על אזנך ; כרם רבעי ; כהן יטמא למת מצוה ; בשר תאוה : מיצוה etc. Traube, dans son édition des *Halakhot guedolot*, compte le précepte de lire Hallel à dix-neuf époques différentes comme dix-neuf lois. Les Azharot ne considèrent cette prescription que comme un seul cas et Simon Kahira paraît être de leur avis. Au contraire, le *Kiddousch* des huit jours de fête n'est compté par Traube que comme un seul précepte. On voit, par les Azharot et le texte même des *Halakhot guedolot*, que Simon Kahira en a fait huit préceptes distincts, comme du שבות ח׳ ימים.

[7] Ainsi nous ne retrouvons pas dans S. K. les défenses suivantes mentionnées par les Azharot : מכשפה לא תחיה ; לא תקחו כפר לנפש ; לא תשים עליך מלך נכרי וג׳. M. Jellinek dans קונטרס תריג, p. 5, note 11, cite comme omise dans S. K. la défense לא תבשל גדי. Elle se trouve dans l'édition que nous avons sous les yeux.

[8] Par exemple dans ה׳ דגים.

lakhot guedolot n'y étaient pas autrefois, comme on le voit par quelques passages de Maïmonide[1] et de Nahmanide[2]. Nous sommes donc en présence d'un texte qui porte des traces évidentes d'altération. Nous ne possédons pas les éléments nécessaires pour le rétablir dans son intégrité; mais, comme nous l'avons déjà vu, l'étude des Azharot nous permet au moins de combler quelques lacunes. Nous allons donc examiner celles de ces compositions qui ont paru depuis Simon Kahira jusqu'à Maïmonide et qui ont suivi plus ou moins fidèlement le système d'énumération des *Halakhot guedolot.*

La littérature des *Azharot*[3] suit de près la publication des *Halakhot guedolot.* Elle doit peut-être son origine à la même cause que le travail de Simon Kahira, c'est-à-dire à l'indifférence croissante du peuple pour les études sacrées. Les écoles religieuses avaient diminué en nombre et en éclat, la langue talmudique était devenue étrangère à la foule. Il fallait employer de nouveaux moyens pour enseigner au grand nombre la religion et la morale, il fallait s'adresser au cœur et à la raison du peuple à ses jours de loisir et de repos. C'est alors que nous voyons éclore cette pléiade de *Paytanim*[4] au style si pur et si élevé. Aux prières ordinaires des fêtes ils ajoutent de nouvelles compositions, pour graver dans le cœur des fidèles les légendes du judaïsme et leur enseigner les pratiques religieuses. Les enseignements exprimés dans un langage clair et facile étaient compris de tous et les Pioutim atténuèrent en partie les funestes conséquences de l'abandon des études sacrées. Parmi ces Pioutim, les plus importants sont les Azharot. Ces compositions, en vers ou en prose, énumèrent les six cent treize prescriptions mosaïques; elles faisaient partie des prières de la Pentecôte. Il était en effet sage et utile de présenter au peuple, avec le charme de la poésie ou d'une prose élégante, l'ensemble des lois révélées en ce jour. Aussi les plus illustres docteurs ont-ils pris part à cet enseignement populaire et composé des Azharot.

[1] *Séfer hammiçwot*, principe IX. Maïmonide reproche à S. K. d'avoir considéré comme un seul cas : אשה זונה .... וגרושה לא יקחו. Le texte actuel de S. K. dit : אשה זונה לא יקחו אשה גרושה לא יקחו, ce qui suppose une correction postérieure. *Ibid.*, principe VIII. Maïmonide fait observer que S. K. n'aurait pas dû compter comme défense : לא תצא כצאת עבדים. Nous ne trouvons plus cette défense dans nos éditions.

[2] Notes sur *Séfer hammiçwot*, מ׳ לא תעשה, n° 163, Nahmanide approuve S. K. de n'avoir pas tenu compte des défenses ראשו לא יפרע ובגדיו לא יפרום. Ces deux cas se trouvent dans notre texte.

[3] De la racine זהר, hiphil הזהיר, *avertir*. Dans le langage talmudique אזהרה signifie « action d'avertir, de détourner d'un péché ». Les Paytanim donnent à ce mot le sens de מצוה, *prescription*.

[4] Poètes.

Leur modèle, au moins jusqu'à Maïmonide, a été le travail de Simon Kahira. Non pas que ces auteurs aient reproduit des copies, plus ou moins amplifiées, plus ou moins poétiques, de l'énumération des *Halakhot guedolot;* mais ils suivent son système, en ce sens que tous, sans exception, rapportent comme mosaïques certains préceptes que Simon K. seul place parmi les *Taryag* et que Maïmonide et ses successeurs en excluent, comme d'origine rabbinique. Pour le reste, ils s'éloignent de Simon K. sous de nombreux rapports. La plupart d'entre eux énumèrent les prescriptions sans ordre et sans méthode : le hasard est leur seul guide. A mesure que la mémoire leur rappelle un précepte, ils le transcrivent et, selon les exigences de la versification, l'encadrent dans un ou plusieurs vers. Ils omettent des lois indiquées par Simon K., ils en ajoutent de nouvelles ; ils agissent ainsi non pas, croyons-nous, par système, mais par oubli et par caprice. Ils entendent la licence poétique à leur manière. Il est vrai que nous ne pouvons pas demander à un poème, fût-il didactique, la même précision qu'à une œuvre de casuistique.

La plus ancienne de ces compositions est celle qui commence par les mots אתה הנחלת[1]. Elle porte le nom de *Azharot de l'Académie.* Nous n'en connaissons ni l'auteur ni la date. On la fait remonter au VIIIe siècle ; en tout cas, elle a dû être écrite à une époque où ce genre de littérature était encore dans l'enfance. Le style manque de pureté, l'arrangement d'ordre et de régularité. Rien, dans cette œuvre, ne rappelle les qualités ordinaires des Azharot. C'est une énumération sèche et aride qui, en quelques-unes de ses parties, rapporte le travail même de Simon K., sans y modifier une seule expression. Et cependant, malgré cette imitation presque servile des *Halakhot guedolot,* ces Azharot pourraient moins servir que les autres à compléter l'énumération de Simon K. Elles présentent des lacunes considérables et contiennent, d'autre part, des lois que nul docteur n'a jamais songé à classer parmi les préceptes mosaïques. Pour expliquer ces négligences singulières, les commentateurs ont émis diverses hypothèses. L'un a supposé que ce travail dont nous possédons huit chapitres en a contenu dix à l'origine. Cela justifierait les omissions, mais non les additions. Aussi une autre supposition place-t-elle l'auteur de ces Azharot en prison. Privé de tout document, cet auteur se serait fié à sa mémoire ; de là ces erreurs considérables. Sans nous arrêter à l'une ou l'autre de ces explications, nous croyons que l'auteur, qui a certainement connu l'œuvre de Simon K., ne l'avait ni

[1] Rituel pour le rite aschkenazi, Moussaf du 1er jour de Pentecôte.

sous les yeux ni dans la mémoire au moment où il a composé ses Azharot. Il a transcrit au hasard commandements et défenses et nous a laissé une imitation défectueuse du travail de Simon Kahira.

Les premières Azharot dont nous connaissions l'auteur datent de la fin du IXe siècle. Elles sont dues au gaon Amram ben Chéchan (869-881). Elles n'ont pas été imprimées ; mention en est faite par Aboudraham [1] et un commentateur des Azharot d'Ibn Gabirol, Isaac fils de Todros [2]. Nous savons qu'elles commencent par les mots : אחגור חיל לרומם הבורא.

Au commencement du Xe siècle paraissent les Azharot du gaon Saadia, fils de Joseph, de Fayyum (892-942) Cette œuvre ne ressemble guère à celle de Simon Kahira ; elle est originale par la composition, la méthode dans le groupement des lois et par les lois mêmes qu'elle énumère. Saadia maintient, il est vrai, les préceptes que Maïmonide écartera comme rabbiniques ; mais il en mentionne plus de deux cents, c'est-à-dire plus d'un tiers que nous ne retrouvons pas chez Simon K. Ainsi, ce dernier considère l'ordre de construire le tabernacle comme un seul précepte ; Saadia, au contraire, regarde chaque partie de ce travail comme une loi distincte. Autant de détails d'organisation, autant de prescriptions ; autant de sacrifices, autant de commandements. Mais le cadre est limité ; le total ne peut pas dépasser 613. Pour classer ces nouveaux préceptes, il faut en effacer un nombre égal de l'énumération des *Halakhot guedolot*. De là des différences considérables entre le travail de Saadia et celui de Simon Kahira.

L'originalité de l'œuvre de Saadia éclate surtout dans l'idée de partager les 613 lois en dix groupes et de rattacher chaque groupe à l'un des dix commandements. Cette conception ne lui appartient pas en propre ; il l'a empruntée à un passage du Midrasch [3]. Mais il l'a rendue en quelque sorte sienne en lui imprimant un sens philosophique. « Le Décalogue, comme les dix catégories, dit-il, embrasse tout ce qui existe dans l'univers. Donc, » les 613 lois qui font également partie de ce qui se trouve dans le » monde doivent être contenues nécessairement dans le Décalogue » et il ne peut pas exister un seul précepte qui en soit exclu... En » comptant les lettres du Décalogue, on en trouvera 620, dont » 613 pour indiquer les 613 lois. Restent les mots אשר לרעך qui

[1] ה' שבועות.

[2] Ce commentaire est en ms. à la Biblioth. Nation. de Paris et a été découvert par L. Dukes. Voir *Orient*, 1847, p. 405.

[3] *Midrasch Rabba*, Nombres, § 13, page 190 : ...עשרה זהב אלו עשרת הדברות מלא' קטרת שתרי"ג מצוות כלולות בהן וכ'.

» contiennent sept lettres. Mais déjà les mots ושורו והמזורו וכל » comprennent tout[1]. » La difficulté était grande de répartir les *Taryag* entre les dix commandements. Et cependant Saadia s'est plu à s'imposer encore des difficultés de composition. Son travail se compose de 125 strophes dont quinze pour l'introduction. La première moitié de chaque strophe commence par un mot d'un verset des Psaumes[2], la deuxième moitié par le premier mot d'un verset du Cantique des Cantiques. La strophe, composée de quatre vers, a une rime uniforme. Les vers sont souvent élégants, l'expression bien frappée; mais il se présente parfois des obscurités de langage, des formes et des mots étrangers à l'hébreu pur. On retrouve néanmoins sans peine, sous l'enveloppe poétique, les préceptes que Saadia veut faire connaître. A la fin de l'œuvre se lit en acrostiche le nom de סעיד בן יוסף[3].

Une autre œuvre, intitulée תריג מצות[4] présente le même nom en acrostiche. Il serait donc naturel d'attribuer les deux compositions au même auteur. Mais certaines différences de style et d'arrangement ont fait supposer à quelques savants[5] que les Azharot et les *Taryag* ne sortent pas de la même plume. Autant Saadia s'est éloigné, dans les Azharot, du travail de Kahira, autant l'auteur des *Taryag* y reste fidèle. Il adopte les mêmes divisions, donne les mêmes chiffres pour les différents groupes de lois; de plus sa langue est facile et coulante et elle offre rarement des difficultés, ce qui n'est pas toujours vrai pour les Azharot. Cependant, malgré ces différences, nous croyons que les deux œuvres ont été écrites par le même auteur. Au lieu de s'attacher à des divergences qui s'expliquent par les différents points de vue auxquels s'est placé l'auteur dans ces œuvres, il importe plus, à notre avis, de tenir compte des caractères communs. Dans les *Taryag*, Saadia s'est borné à énumérer les 613 lois, à l'exemple de ses prédécesseurs et de ses contemporains; c'est un travail d'imitation. Plus tard, ses études philosophiques ont amené dans son esprit un rapprochement entre les dix catégories et les dix commandements.

[1] Commentaire sur *Séfer Yeçirah*, chap. I, § 1 : פקד תבין אן עשרת הדברות אחאטת בגמיע אלתחצילאת אלתי פי אלעאלם ואדא כאן כדאך וכאנת תרי"ג מצוות אנמא הי פי אלעאלם וגב אן תכון תריג מצוות דאכלה תחת עשרת הדברות... Nous devons la communication de ce passage à l'obligeance de M. J. Derenbourg.

[2] Psaumes, LXVIII, v. 8 et suiv. Ces versets peuvent être appliqués facilement à la révélation.

[3] Les Azharot de Saadia out été publiées dans קובץ מעשה ידי גאונים, 2e partie, p. 39.

[4] *Ibid.*, page 30.

[5] MM. Jellinck, L. Dukes, etc.

Persuadé de leur identité, il a voulu prouver que le Décalogue renferme non-seulement les dix lois qu'on y voit d'habitude, mais toutes les 613 prescriptions du Pentateuque. De là ses Azharot. Il ne s'agissait plus de copier, avec plus ou moins de développements poétiques, l'énumération de Simon Kahira : le but était plus important pour Saadia. Il voulait justifier en quelque sorte l'identification qu'il avait faite des catégories et du Décalogue. Il est ainsi amené à choisir dans le Pentateuque les 613 lois qui se rattachent le plus facilement à l'un ou à l'autre des dix commandements. Il n'est donc pas étonnant qu'on ne trouve pas absolument les mêmes prescriptions dans les *Taryag* et les Azharot. Mais, en dehors de ces divergences qui étaient nécessaires, ces deux compositions offrent des analogies frappantes. Elles omettent souvent les mêmes lois et en mentionnent un grand nombre que nous ne retrouvons pas ailleurs. Voici enfin un argument qui, à nos yeux, est sans réplique, c'est le nom de Saadia inscrit dans les deux œuvres. Il nous paraît difficile d'admettre une fraude littéraire et nous croyons que le סעיד בן יוסף אלוף des *Taryag* n'est autre que le gaon Saadia de Fayyoum.

Ces *Taryag* se composent de six chapitres dont les quatre premiers énumèrent les commandements et les défenses, le cinquième les fautes punies de mort et le sixième les soixante-cinq Parschiot[1]. Cette division est empruntée à l'énumération des *Halakhot guedolot*, et les chiffres donnés par Saadia nous ont permis de rétablir les chiffres altérés de Simon Kahira.

Les Azharot[2] d'Eliahou Hazzakèn, beau-frère du gaon Haï, ne donnent aucun chiffre, mais reproduisent assez fidèlement les préceptes mentionnés par Simon K. Elles ne sont cependant pas exemptes des défauts inhérents à ces genres d'énumération. Une simple allusion remplace quelquefois l'énoncé d'une loi, une seule formule réunit plusieurs prescriptions se rapportant à un même objet ; ce qui rend impossible un compte rigoureusement exact. Mais il est évident que ces Azharot transcrivent, sans grandes modifications, les lois des *Halakhot guedolot* et les donnent dans le même ordre.

Maïmonide parle avec un certain dédain des arrangeurs d'Azharot qui « écrivent des poésies et non des travaux sérieux[3] ». Excep-

[1] Au sujet de ces 65 Parschiot, une note de l'éditeur du קובץ dit : לא ידעתי לאיזה פרשיות כיון הגאון ובכלל רומז למצות קריאת התורה בשבתות ובחדשים. Nous sommes étonné qu'aucun des savants critiques qui ont ajouté leurs notes à celles de l'éditeur n'ait relevé cette erreur. Il est cependant bien clair que ces 65 Parschiot sont celles de l'énumération de Simon Kahira.

[2] Publiées dans קובץ.

[3] *Séfer hammiçwot*, introduction.

tion doit être faite pour Eliahou. Il n'est pas seulement poète, il est encore savant talmudiste et docteur influent. Ses Azharot font loi dans la discussion des questions religieuses. Deux tossaphistes qui soutiennent deux opinions contraires se croient obligés de corriger le texte d'Eliahou, chacun dans son sens, pour avoir une version conforme à ce qu'ils avancent[1]. D'autres invoquent son travail à l'appui de leurs assertions[2]. Nous trouvons bien un tossaphiste en désaccord avec Eliahou et qui dénie toute autorité à ses Azharot[3], mais l'opinion contestée est aussi celle de Simon Kahira et l'on ne reprochera pas à ce dernier d'avoir sacrifié l'exactitude à la poésie !

Eliahou déploie dans ses Azharot une vaste érudition talmudique. Aux lois du Pentateuque il ajoute très souvent les explications et les développements de la tradition. Quelquefois même il est de toute nécessité d'avoir présent à la mémoire le passage du Talmud pour deviner le précepte qu'Eliahou a en vue[4]. Ses connaissances bibliques ne sont pas moins remarquables. Il se joue avec une aisance étonnante des difficultés de la versification et il détourne avec un rare talent les versets de leur sens primitif pour leur faire exprimer ses propres pensées. Aussi son travail offre-t-il à la lecture un charme et un attrait singuliers. Les Azharot d'Eliahou, citées par les tossaphistes sous le nom de אזהרות אמת יהגה חכי, d'après les premiers mots qui les commencent, contiennent plusieurs fois en acrostiche le nom de Eliahou Hazzaken bar Menahem. Elles datent de la première moitié du onzième siècle.

C'est également de cette époque que datent les Azharot d'Isaac b. Ruben de Barcelone. A première lecture, cette œuvre semble un simple calque de l'énumération de Simon Kahira. Elle en adopte les divisions, le groupement des lois et les chiffres de chaque série ; elle en reproduit même souvent les termes. Mais un lé-

[1] *Maccot*, 3*b*; *Baba Batra*, 145*b*.

[2] *Soucca*, 49*a*.

[3] *Yoma*, 8*a*.

[4] Les excellentes notes dont MM. Senior Sachs et Unger ont accompagné le texte d'Eliahou éclaircissent plus d'un passage obscur. Nous y relevons cependant des erreurs assez graves. Ainsi, page 102, une note dit que les mots גבול מורם font allusion à la Soucca שצריכה להיות ברום עשר' טפחים. Le contexte prouve que cela indique la partie qui doit être prélevée de certains sacrifices ; ce que Simon Kahira exprime ainsi : מורם מתודה. Page 103, שביתת שלשה עבודתם, une note dit que שלשה s'applique au verset ואם שלש אלה לא יעשה לה. Eliahou fait simplement allusion aux trois mots contenus dans le précepte de S. K. לשבות יבדך ואמתך ובהמתך. *Ibid.*, ארבעה ברגל לשמחה ; une note pour expliquer le mot ארבעה, dit que l'auteur ajoute aux trois fêtes ordinaires une quatrième, שמיני עצרת. C'est une erreur : Eliahou a en vue les quatre personnes dont parle Simon Kahira dans le précepte sur les réjouissances des fêtes לשמח לוי גר יתום ואלמנה, etc.

ger examen y fait reconnaître de nombreuses omissions, même parmi les fautes capitales qui sont mentionnées au complet dans toutes les autres Azharot. Nous sommes encore une fois en face d'une énumération incomplète. Mais, comme nous l'avons déjà dit, si les omissions s'expliquent dans ces œuvres, on comprend moins facilement les additions surtout dans un travail qui, comme les Azharot de Isaac Albargeloni, imite avec tant de complaisance les *Halakhot guedolot*. Il est donc à présumer que les lois mosaïques mentionnées par Isaac Albargeloni et qui manquent dans le travail de Simon Kahira s'y trouvaient à l'origine[1].

Les Azharot d'Isaac de Barcelone, écrites dans la langue post-biblique, se composent de 145 strophes[2] ; le dernier vers de chaque strophe est un verset de la Bible. Les dernières strophes de l'introduction commencent par les mots : יצחק בר ראובן יצליח לתורה.

Avec l'œuvre de Salomon ibn Gabirol nous terminerons l'étude des Azharot principales publiées avant Maïmonide et qui, par conséquent, suivent, en tout ou en partie, le système de Simon Kahira. Nous aurions pu avec autant de raison examiner en dernier l'œuvre d'Eliahou ou d'Isaac Albargeloni : ces trois compositions sont de la même époque. Mais il nous a paru préférable de réunir les énumérations qui groupent les *Taryag* d'après la méthode des *Halakhot guedolot*. Ibn Gabirol ne tient nul compte de la série des Parschiot. En cela il se rapproche de Saadia qui dans les Azharot ne mentionne non plus la série des Parschiot. Dans son introduction, il rappelle également le principe, mis en pratique par le gaon de Fayyum, de rattacher les 613 prescriptions au Décalogue. De plus, parmi les fautes capitales, il cite deux cas spéciaux que nous ne retrouvons que dans les *Taryag* et les Azharot de Saadia[3]. Ce qui distingue le travail d'Ibn Gabirol, c'est une langue sobre et facile, une pensée claire et nette. Ici le poète ne cache plus le talmudiste ; plus de subtilités, plus d'allusions obscures, plus de réminiscences midraschiques ou talmudiques. Sauf quelques légères difficultés de style, son travail ne présente aucune obscurité.

Les Azharot d'Ibn Gabirol commencent par les mots שמרו לבי מענה ; elles ont été commentées, dans le זוהר הרקיע, par R. Simon fils de Çémah Duran.

Toutes ces œuvres poétiques, avec leurs qualités et leurs défauts

[1] Entre autres : לא תשים עליך מלך נכרי; לא תקח כפר לנפש תוספת חומש לפדיון; נטע רביעי וכ׳.

[2] Il est à remarquer qu'après avoir énuméré les commandements et les Parschiot, Isaac Albargeloni dit : תמון מצות עשה.

[3] Ces cas sont punis de la peine de קנאים פוגעין בו.

particuliers ont suivi un modèle commun : l'énumération de Simon Kahira. Maïmonide introduira dans cette énumération des modifications profondes. Son travail deviendra le point de départ d'une nouvelle série d'Azharot qui suivront les principes exposés dans son livre des Préceptes. Mais, avant de nous occuper de ce dernier ouvrage, nous devons nous arrêter à une autre œuvre du même nom et qui est bien antérieure à celle de Maïmonide. Nous voulons parler du Livre des Préceptes de Hêféç ben Yaçliah.

Ce livre, n'eût-il eu que le mérite d'avoir fourni le titre et l'idée première de l'ouvrage de Maïmonide, attirerait déjà l'intérêt du critique. L'esprit prend toujours connaissance avec une vive curiosité des premiers matériaux que des hommes éminents ont mis en œuvre et marqués en quelque sorte de leur génie. Malheureusement, dans le cas présent, cette curiosité si légitime ne peut pas être satisfaite. Auteur et ouvrage sont enveloppés d'ombre et d'incertitude. Des données vagues et contradictoires, quelques citations, des rapprochements de dates, des hypothèses, voilà les seuls renseignements que nous possédons sur Hêféç et son travail.

Où et quand Hêféç est-il né[1] ? Est-il Palestinien, comme le croit Rappoport ? A-t-il habité l'Egypte ? Est-il originaire de Kairowan, comme le prétend Zunz ? Aucun document ne fournit quelque information certaine[2]. La seule affirmation permise à ce sujet est que Hêféç a vécu dans un pays où l'on écrivait l'arabe. Même incertitude sur la date de sa naissance et de sa mort. Nous savons seulement qu'il est du xe siècle. Des auteurs du commencement du xie siècle, Ibn Djanâh et Juda b. Balaam parlent de lui comme d'un mort[3]. Et ces auteurs sont les premiers qui mentionnent Hêféç. Il existe bien une lettre de Haï, datée de 997 et adressée à un Alouf qui, d'après quelques savants, n'est autre que notre Hêféç[4]. Mais rien ne prouve que ce titre désigne plus particulièrement Hêféç que tout autre docteur qualifié de Alouf. Dans les questions de cette nature il faut se résigner à l'incertitude ; autrement on risque fort de méconnaître la vérité en se prononçant trop nettement et en faisant dire aux documents plus qu'ils ne nous apprennent en réalité. Nous devons nous contenter de cette information que Hê-

[1] M. Isidore Loeb a bien voulu nous communiquer plusieurs notes sur Hêféç ; nous lui exprimons ici nos sincères remercîments.

[2] Une autre hypothèse a fait séjourner Hêféç en Babylonie, à cause de son titre de אלוף. Mais on le qualifie aussi de ראש ישיבה ראש כלה et cette diversité de titres, dont chacun répondait à une dignité spéciale en Babylonie, infirme cette supposition. Voir *Kehouçat Hakhamim*, Vienne, 1861, article de Rappoport.

[3] Ils font suivre son nom de la formule רחמה אלהים « Que Dieu l'ait en sa miséricorde ».

[4] Voir *Temim Déim*, édit. Venise, n° 119.

féç est un écrivain de pays arabe qui vivait à la fin du xe siècle.

On attribue à notre auteur plusieurs ouvrages de casuistique, entre autres un *Séfér Hêféç*. Cet ouvrage, comme l'indiquent plusieurs citations, a été composé par un ר"ח[1]. Ce ר"ח est-il notre R. Hêféç ? Désigne-t-il R. Hananel ? N'est-ce ni l'un ni l'autre ? Les trois opinions peuvent se soutenir. Cependant nous sommes plutôt disposé à refuser qu'à reconnaître à Hêféç la paternité de ce livre ; car nous y trouvons cité le nom de Hêféç lui-même à côté des noms d'autres docteurs, et un auteur n'a guère l'habitude de se citer lui-même à l'appui des opinions qu'il émet[2].

Arrivons maintenant à l'œuvre qui appartient sans conteste à Hêféç, au *Livre des Préceptes*. Ce livre, écrit en arabe, est perdu. Nous ne le connaissons que par quelques extraits disséminés dans divers ouvrages ; c'est d'après ces extraits que nous essaierons d'en donner un aperçu général.

Comme son titre l'indique, le *Livre des Préceptes* s'occupait des prescriptions religieuses et surtout des prescriptions mosaïques. Il contenait plusieurs parties[3] dont la première traitait de toutes les fautes punies de mort[4]. Il est fort probable qu'à l'exemple de l'énumération de Simon Kahira, l'ouvrage de Hêféç comprenait, outre cette première partie qui répondait à la première série des lois des *Halakhot guedolot*, deux autres parties consacrées aux commandements et aux défenses. Mais Héféç ne se contente pas d'une nomenclature sèche et aride des lois du Pentateuque. Il en explique brièvement la nécessité, la raison d'être, il rend les préceptes plus clairs en accompagnant leur énoncé des motifs de leur institution et de la manière de les accomplir[5]. Aux lois mosaïques, Hêféç ajoute des préceptes rabbiniques, des Halakhot[6]. Il s'occupe des formules de prières pour le rituel[7], indique des solutions à des questions religieuses que le Talmud n'a pas éclaircies[8] ; en un mot, il traite de tout ce qui con-

[1] Mordekhaï, *Schebouot*, ch. 3, n° 756. — *Hagaot Maïm.*, Schekénim, 3, n° 5. — *Kol Bô*, n° 124.

[2] Rappoport essaie d'expliquer cette singularité par l'hypothèse que les disciples de Hêféç ont arrangé le livre de leur maître aveugle et ont été amenés ainsi à citer son nom. — On attribue encore à Hêféç un ס' מקצועות et un פטום הקטורת, livre arabe qui se trouve en ms. à la biblioth. de Parme. Voir *Jeschurun* de Kobak, vers la fin, note 6.

[3] Appelées « Portes » שערים.

[4] *Séfer hammiçwot*, de Maïmonide, principe XIV.

[5] Bahya, dans son *Hobat halebabot*, préface.

[6] *Séfer hamanhig* d'Ibn Yarhi; Soucca, § 18.

[7] *Ibid.*, Rosch Haschana, n° 62.

[8] *Semag* de Moïse de Coucy, commandement 48, f° 1276 ; Venise, 1547. — *Ittour*, 56 *b* ; Rif, שו"ת, éd. Livourne, question 109.

cerne la casuistique, et cela, en arabe et avec de grands développements[1]. Le *Livre des Préceptes* est donc un recueil de lois dans l'acception la plus large. Ce que R. Ahaï a réalisé dans les *Scheéltot*, Simon Kahira dans les *Halakhot guedolot*, ce que plusieurs gaonim ont entrepris dans différents ouvrages, Hêféç le poursuit dans son *Séfer hammiçwot*. Et son autorité a dû être considérable dans ces questions de casuistique. Les docteurs postérieurs citent souvent ses décisions et les considèrent comme définitives. Maïmonide lui-même les suit aveuglément et les transcrit de confiance dans son grand ouvrage talmudique, le *Mischnèh Tôrah*. Plus tard seulement, lorsqu'il prépare une deuxième édition de ce livre, il s'avise de les examiner à fond et de les modifier en partie[2].

A côté des lois et des pratiques, le *Livre des Préceptes* offre des parties plus neuves et plus originales que nous ne retrouvons pas dans les recueils talmudiques qui ont paru avant lui. Il traite des questions de grammaire et d'exégèse. Au xe siècle, les écoles juives avaient déjà commencé leurs recherches de linguistique et leurs travaux de lexicographie[3] ; il y avait eu des essais répétés pour établir des règles de grammaire hébraïque, expliquer les versets difficiles de la Bible et déterminer le sens des mots obscurs et rares. L'impulsion était partie des écoles arabes et, par conséquent, devait agir principalement sur les docteurs juifs qui habitaient les pays arabes. Hêféç ne pouvait pas rester étranger à ce mouvement et, comme ses contemporains, il s'est livré aux études grammaticales. On ne peut pas le considérer cependant comme un grammairien proprement dit, au moins, d'après les fragments que nous possédons de son ouvrage. Ce n'est qu'incidemment qu'il s'en occupe et autant que cela est nécessaire à la clarté de son ouvrage sur les Préceptes. Il s'attache surtout à l'explication des mots ; il fait œuvre de lexicographe. Mais, quoiqu'il ne fasse pas de la grammaire le sujet spécial de ses études, il jouit dans ces questions d'une autorité incontestable ; ses explications sont acceptées et reproduites par le plus illustre représentant de la science exégétique et grammaticale du xie siècle, Ibn Djanâh[4]. Nous trouvons également des explications de Hêféç dans le lexique de Parhon[5] qui, soit dit en passant, est le seul qui nous informe de la cécité de l'auteur du *Livre des Préceptes*, et dans les commen-

[1] Notes en tête du *Maaséh Rokéah*, p. v *d*, sur ה' שבת.
[2] Voir שו"ת ... פאר הדור, nos 140 et 142.
[3] Voir J. et H. Derenbourg, *Opuscules d'Ibn Djanâh*, Introduction.
[4] *Kitab alousoul*, passim.
[5] מחברת הערוך, Posen, 1844 ; s. v. עמר et קצץ.

taires de Juda ben Balam[1] et de Tanhum de Jérusalem[2]. Certaines de ses explications se rattachent directement à son énumération des *Taryag*. Ainsi, en mentionnant le précepte de détruire tout ce qui concerne le culte des idoles ainsi que la *Aschéra*, Hêféç dit qu'on appelle *Aschéra* « un arbre qu'on honore, dont on emploie les feuilles pour se guérir et autour duquel on tourne[3] ». A celui qui après avoir épousé une prisonnière de guerre ne veut plus la garder pour femme, la Tôra dit לא תתעמר בה, c'est-à-dire, explique Hêféç : « Tu n'as pas le droit de lui imposer des travaux plus durs qu'à ta femme d'origine juive[4]. » Dans la construction du tabernacle, il nous apprendra que le כרכב est « un chambranle en saillie d'une construction[5] ». Nous comprenons moins facilement à quel propos Hêféç donne des éclaircissements sur une histoire racontée au livre des Juges[6].

Hêféç explique également des mots post-bibliques dont il est nécessaire de déterminer le sens pour la clarté de certains préceptes[7]. Nous voyons donc qu'à la nomenclature des lois mosaïques, qui était peut-être la raison première de son livre, Hêféç a ajouté une série de travaux dont l'importance et l'utilité dépassent les avantages de l'énumération elle-même.

Moïse Bloch.

[1] *Chalutz*, 2e année, 1853; lettre de M. Steinschneider.

[2] *Tanhum Hieros... commentarii in prophetas*, éd. Haarbruecker, Juges, xx, 28.

[3] Ibn Djanâh, *Kitab alousoul*, col. 73, ligne 31.

[4] *Ibid.*, col. 535, ligne 14. Il est à remarquer que, dans son énumération des *défenses*, n° 264, Maïmonide rapporte cette prescription en des termes presque identiques.

[5] *Ibid.*, col. 338, ligne 18.

[6] *Tanhum*, Juges, xx, 28.

[7] Ainsi des mots כר וכסת, Ibn Djanâh, *Kitab alousoul*, col. 328, l. 6 ; col. 331, ligne 5 ; קשט, *ibid.*, col. 642, ligne 29.

Nous remercions sincèrement de son obligeance bienveillante M. J. Derenbourg, qui a bien voulu nous communiquer tous les passages de Hêféç, qui sont disséminés dans le *Kitab alousoul* d'Ibn Djanâh.

DOCUMENTS INÉDITS

(SUITE [1])

III. BONAFOUX BONFIL ASTRUC DE PERPIGNAN

Azarie fils de Joseph ibn Abba-Mari, appelé dans la langue vulgaire Bonafoux Bonfil Astruc, est peut-être le dernier écrivain juif originaire de Perpignan. Cette ville fut le refuge d'un grand nombre de Juifs expulsés de France en 1306 [2]. L'agitateur Abba Mari de Lunel s'y réfugia également et y continua encore sa correspondance fanatique [3] avec Salomon ben Adret [4]. Nous ne savons pas en quelle année a eu lieu à Perpignan la persécution par laquelle notre Azarie fut forcé d'émigrer ; il est possible que ce fut en 1414, quand des massacres eurent lieu dans la province d'Aragon ; c'est l'époque vers laquelle le moine Vincent Ferrer prêcha la persécution contre les Juifs qui ne voudraient pas se convertir [5]. En 1423 nous trouvons notre Bonafoux établi avec son fils en Italie, où il s'occupa à faire sur des ouvrages latins des traductions hébraïques dont trois nous sont parvenues.

1° La *Consolation de Boèce*, conservée en ms. à la Bibliothèque nationale [6]. Voici les passages les plus importants de la préface de cette traduction :

[1] Voir *Revue*, IV, p. 173.

[2] Voy. *Histoire littéraire de la France*, t. XXVII, p. 647 pass. et l'article de M. Gross dans la *Revue des Etudes Juives*, t. IV, p. 192 pass.

[3] *Hist. litt. ibidem*, p. 693.

[4] Nous avons adopté *Adret* au lieu d'*Addereth*, en usage chez les historiens du peuple juif et des bibliographes, d'après la liste nominative des juifs de Barcelone en 1392, publiée par M. Loeb dans notre *Revue*, t. IV, p. 67.

[5] *Geschichte der Juden*, t. VIII, p. 123.

[6] Voyez le catalogue des mss. hébreux de la Bibliothèque Nationale, n° 895, et le ms. 188 de la bibliothèque de M. le baron Günzburg. Ce dernier ms. fut écrit par Meschullam fils d'Isaac, à Lucques, et achevé le 20 Schebat 5227 = 1467.

אמר המיתיק עזריה בר׳ יוסף אבן אבא מרי נ׳ע׳ים [1] המכונה אצל ההמון בונפוש בונפיל אשתרוק יען היות לי אבת? עולם מעצבון רוחינו וממצוקות צרותינו באשר כלה גרש גרשינו הש׳ מן האדמה [2] . . . אשר לא תחסר כל בה ולא שום דבר ממנה נעלם [3] . . . וגם זבדני אלהים לי ולבני יש׳ צו׳ זבד טוב . . . ואני הדל באלפי צעיר [4] . . . בהגיעי הנה אל מחוז ארטאלי [5] . . . ושבח לדור ודור ר׳ יוסף אביגדור נ״ר [6] וניתן אל לבו לתור ולבקש החכמות האלהיות בקדושה ובטהרה . . . ובעבור זה ידעתי כי יאשימוני ויליעגוני ככל המון העם הרבנים באשר העתקתיו אמנם אם עמי הארץ המתיהדים והמתחסדים בחסידות של שטות יקראו בספרי הרב המורה צדק ע״ה אשר העתיק כמה וכמה ספרים מחכמי הגוים ובפרט דברי גאלינוס . . . גם לי בהיותי עזב ודואג על המקרים אשר קדמתי זכרם חפצתי להנחם מהם בחרתי בהעתקתו . . . והתחלתי העתקתו שנת ה׳ אכפים ומאה ושמונים ושלש ליצירה במגדול מאיישאראטה במונטילפלטרה תחת פקדון ממשלה השר הגדול האדון אדונינו קארלו דמלאטישטה . . . הנה השלמתי העתקתי זאת מבואיסי די קונסולאסיאוני במגדול פיטרוביאו תחת ממשלת . . . בח׳ טבת כ״ח בו קפ״ג ליצירה בברחינו ממגדול מייש׳ במונטיפלטרה מהנגף אשר קרה באותו הזמן.

« Le traducteur Azarie fils de R. Joseph ibn Abba Mari, qu'il repose dans le paradis, surnommé en langue vulgaire Bonafoux Bonfil Astruc, dit : Ayant eu des tracas constants par la tristesse de notre esprit et par les angoisses de nos malheurs, quand Dieu nous eut chassés de la terre [de Catalogne], pays où rien ne manque et où aucune chose ne fait défaut..., Dieu nous a donné, à moi et à mon fils, que Dieu le préserve, un bon douaire (Genèse, XXX, 20)..., et moi, le pauvre et le plus petit de ma tribu (mots effacés), j'arrivai en Italie (mots effacés), et loué soit pour toujours R. Joseph Abigdor [7], que Dieu le garde, qui s'est adonné à l'étude de la philosophie avec pureté et sainteté. [Je me suis alors mis à faire la traduction de Boèce], je sais que la foule des talmudistes sans intelligence me trouveront coupable et se moqueront de moi à cause de cette traduction, mais si ces ignorants, qui se disent les vrais israélites et qui font les pieux avec leurs dévotions absurdes, voulaient lire les livres du grand maître [8] qui enseignait la justice, que la paix soit avec lui, et qui a traduit un grand nombre d'ouvrages composés par les savants des nations et particulièrement Galien [ils penseraient

[1] Oblitéré dans le ms. ; peut-être נוח עדן יהיה מנוחתו ; cf. l'abréviation ינעם (Zunz, *Geschichte und Literatur*, p. 456).

[2] Mot effacé, c'est probablement le mot קאטלוניא. Cf. ci-dessous, p. 44.

[3] Les passages représentés par des points ne contiennent que des phrases en prose rimée que nous n'avons pas cru nécessaire de donner ici.

[4] Cinq mots effacés.

[5] Six mots effacés.

[6] Abréviation de נטריה רחמנא.

[7] Probablement de la famille Abigdor, connue par ses traductions.

[8] C'est-à-dire Maïmonide.

autrement]. Et moi, abandonné et soucieux à la suite des malheurs dont j'ai parlé plus haut, j'ai pris le parti de faire cette traduction pour m'en *consoler*... Je l'ai commencée en l'année 5183 A. M. (= 1423 de l'ère vulgaire) à Torre Maestrata de Montelfelatra [1], sous le règne du grand prince, notre seigneur Cario de Malatesta... J'ai fini cette traduction de la *Consolation* de Boèce à Vitruvio [2], sous le règne..., le vingt-huit du mois de Tébeth, 5183 (= 1423), au moment où nous fuyions de Torre Maestrata de Montelfelatra à cause de la peste qui éclata à cette époque ».

2° La traduction du vingt-septième livre de l'ouvrage de médecine de Zahrawi, acquis dernièrement par la Bibliothèque Bodléienne à Oxford [3]. En voici la préface, qui nous fournit quelques faits historiques.

אמר המעתיק בונפוש בונפיל אשתרוק היושב מקדם פירפיניאן. על הר נשפה עליתי. ומי הברכה העליונה קרתי ושתיתי להשקיט צמאי ולהשביר גאון זדים וגאות עריצים השפלתי. עם היות כי טובה ומנוחה נשיתי להעביר חימה בחמאה שכנה. וגם פרה ודוב תרעינה. יחדיו ירבצו ילדי זמני הנופלים ביון מצולה מרעה אל רעה יוצא ובא ושכנו בם שעירים ובנות יענה ועתידותיהם שוסתי. ולא נתנוני השב רוחי מיום צאת מן האדמה אשר אררה ה' לנו ממחוז קטלוניא אשר הוא צבי ממלכות. ומה גם עתה קמו שעירים צעירים ממנו לשום צעירי הצאן הנשארות שנים שלשה החולה והנשברת אל הנארה והמגערת לשמה ולחרבה אמרו קומה ונעלה אל מרום קדשי קרת להכרית שארית יעקב. ואת אשר שם ישראל יכנה לא יזכר עוד. והחוסים תחת כנפי השכינה בקשו להם תואנה ואל חכמי לבב מרביצי תורה ומשנה לכלותם מארץ אויביהם בתער השכירה אנשי ריב ומדון. התחזקו בתהרה ובכידון הוי הודו והוי ממנו אדון הארש הלזה חדל אישים ונבזה הוקם על בני בליעל וכהני הבעל עד אשר העיר ה' את רוח משיחו אדוננו רוח אפינו השר הגדול הרב במעלה ההוד מסיר גואן אנטוני דאורסיניש פרינסיפי די טאראנטו ירום הודו ותנשא מלכותו וישים אותנו תחת צלו והמליט מצרה נפשנו והשיב שדותינו לתת לנו מחיה בעבודתו. ואני להמלט את נפשי מיד שותי ביום ניסי ומנוסי קורא לאל מעוזי באתי במחוז בשליקאנט במקום שאגיש. וישנס ה' במתני כח הסובל ומצאתי שמה רופא נוצרי שמו מאישטרי לואיש ובתוך ספריו מצאתי זה הספר המועתק מלשון עברי ללשון נוצרי מפושרמון (*sic*) גינוביש אשר לעזו אותו אברהם העברי מטורטושא הנק' משר הרופאים חברו החכם אלזהראוי. ובסבת כי לא ראיתי ההעתקה הזאת בלשוננו בזה המחוז ראיתי להעתיקו בהיות

[1] Nous n'avons pu identifier ces endroits avec des localités actuelles ; peut-être ont-elles disparu ou changé complètement de nom.

[2] D'après le catalogue de Paris, il n'existe pas d'endroit de ce nom. Nous avons demandé des renseignements à notre ami M. le prof. Guidi, à Rome, qui nous écrit que personne n'a pu trouver l'identification de Vitruvio.

[3] Le ms. est marqué opp. add. quo. 161 (notre catalogue 2519).

רב התועלת הנמשך ממנו במלאכת הרפואה ובמלאכת הקשוט ובמלאכת האלקימיא ומגלה סודות גדולים לאשר יבינם וזה הספר חלק א׳ מן הספר הגדול אשר חבר החכם הנזכר ובעבור כי ראיתי אותך מוכן לבא אל המלאכה הזאת היתקתיו אליך במקום הנזכר בחדש כסלו שנת ק״ץ לפרט האלף הששי והוא ברחמיו יזכנו וישמרנו מכל שגיאה וטעות וישיגו יקרב אמן.

« Le traducteur Bonafoux Bonfil Astruc, demeurant autrefois à Perpignan, dit[1] : Je suis monté sur une haute montagne et j'ai creusé et bu les eaux de l'étang supérieur pour apaiser ma soif, pour faire cesser l'arrogance de ceux qui se conduisent avec fierté et pour abaisser l'orgueil de ceux qui se font redouter (*Isaïe*, XIII, 11), j'ai abandonné le bonheur et le repos pour faire passer la colère qui se cache dans le beurre. La vache paît avec l'ours, et les enfants du temps gîtent ensemble, tombés au plus profond des eaux, allant de mal en pis. Les hiboux et les chevreuils demeurent parmi eux et on pille ce qu'ils ont de plus précieux. Ils ne me donnèrent pas le temps de reposer mon esprit, depuis que je suis sorti de la terre que l'Eternel a maudite pour nous, de la Catalogne, l'ornement des royaumes. Et à présent aussi de mauvais et petits esprits se lèvent pour jeter la malédiction, l'effroi, la ruine et la destruction sur les brebis qui y restaient, la plupart malades et brisées, et ils disent : Levons-nous et montons vers la hauteur de la ville pour exterminer le reste de Jacob, et que celui qui se réclamera au nom d'Israël, il n'en soit plus fait mention. Et pour ceux qui se réfugient sous les ailes de la majesté de Dieu, et aux savants qui s'occupent de la Loi et du Talmud, ils cherchent une occasion pour les faire disparaître du pays de leurs ennemis avec le rasoir de la louange. Des hommes de querelle et de dispute s'arment de zèle et de la lance : Hélas, majesté, hélas, Seigneur ! Cet homme méprisé et le dernier des hommes s'est mis à la tête des enfants méchants et des prêtres de Baal. Mais l'Eternel a suscité l'esprit de son oint, notre seigneur, celui qui nous fait respirer, le grand prince, la haute majesté, Messer Juan Antoni d'Orsines, prince de Tarente, que sa gloire soit haute, et son royaume élevé ! qui nous a placé sous son ombre, qui a sauvé notre âme de la misère, ramené nos captifs et nous a donné à vivre dans son service. Et moi, pour sauver mon âme de la main de celui qui me pillait, le jour où je m'échappai, je suis arrivé en priant Dieu qui est ma forteresse, dans la province de Basilicata, à Senise[2]. Dieu avait ceint de force mes reins souffrants et j'y ai trouvé un médecin chrétien du nom de maître Louis, et parmi ses livres j'ai découvert le livre de Zahrawi, intitulé : *Le serviteur des médecins*, traduit [de l'hébreu] en latin par Simon de Gênes, d'après la traduction d'Abra-

[1] Il est difficile de rendre intelligiblement la prose rimée de cette préface.

[2] L'orthographe hébraïque demanderait un endroit du nom de *Sanes*.

ham de Tortose[1]. Et comme je n'ai trouvé aucune traduction hébraïque[2] dans ce pays, j'ai cru bien faire d'en exécuter une, car l'ouvrage est d'une grande importance pour la science médicale, pour l'art des onguents et pour l'alchimie ; en un mot, celui qui l'étudiera y découvrira de grands mystères. Ce livre forme une partie du grand ouvrage composé par Zahrawi. Ayant vu que tu te prépares pour l'étude de la médecine, je l'ai traduit pour toi ici, à l'endroit que j'ai mentionné, au mois de Kislew 5190 = (1429). Que Dieu, dans sa bonté, nous préserve de toutes les erreurs et de toutes les fautes, et que son aide s'approche. Amen ! »

Nous croyons bien faire de donner également ici, pour les bibliographes, les deux traductions hébraïques que nous avons de la petite introduction latine placée en tête de la traduction de Simon de Gênes.

Voici d'abord cette introduction latine :

« Dixit aggregator huius operis. Postquam ego collegi librum hunc magnum in medicinis compositis, qui est liber magni inumenti, quem nominavit librum Servitorem, et complevit libros suos omnes, secundum voluntatem meam inveni in multis medicinis compositis libri huius, medicinas multas simplices, quæ indigent præparatione ante horam necessitatis magnæ earum. Quemadmodum succos exprimere, et medicinas comburere, abluere et conficere aliquas ex eis, et discernere ex eis, quæ bona sunt, et quæ non bona, et alia secundum hanc formam. Prævidi igitur aggregare omme quod est necessarium in hoc, secundum rememorationem meam, et ordinavi hunc librum in tres tractatus. »

Voici la traduction de Schem Tob, d'après le ms. d'Oxford[3] :

אמר המחבר חברתי זה הספר גדול התועלת אשר קראתיו ספר השימוש
בסמים מעורבים והשלמתי מאמריו כפי רצוני מצאתי בהרבה מהנוסחאות
סמים ראוים להבינם קודם הצורך אליהם כגון עשיית הסחיטות ושרפת
הסמים ורחיצתם וכבישתם וידיעת הטוב מהם מן הרע וכיוצא בהם

[1] Voyez Steinschneider, *Donnolo* (article dans l'*Arch. für pathologische Anatomie*, année XXXIX, p. 310 ; tirage à part, p. 41), et Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*, t. II, p. 471. Notre Abraham est sans doute le fils de Schem Tob fils d'Isaac de la famille Tortosi, qui traduisit en 1254, à Marseille, l'ouvrage entier de Zahrawi (voyez *Histoire littéraire de la France*, t. XXVII, p. 592), et c'est probablement sur cette traduction qu'Abraham a travaillé, et non sur l'arabe, comme l'a bien remarqué M. Leclerc. Notre Abraham est probablement identique avec Abraham fils de Schem Tob, auteur du Petit Manuel de Thérapeutique conservé dans les mss. 1181 et 1182 de la Bibliothèque Nationale. C'est lui également qui a collaboré à Marseille à la traduction latine du Traité des plantes attribué à Galien (Steinschneider et Leclerc, *loc cit.*).

[2] Voyez ci-après les spécimens des deux traductions hébraïques.

[3] Hunt. don. 2 (notre catalogue, 2119). Ce chapitre est le 28e dans ce ms.

וראיתי לחבר בזה המאמר כל מה שיצטרך אליו מה שזכרתי וסדרתי המאמר על שלשה שערים.

Voici la traduction de Bonafoux :

אמר המחבר אחר אשר חברתי זה הספר הגדול ברפואות המורכבות אשר הוא רב התועלת וקראתי שמו משרת והשלמתי כל ספריו וחלקיו כפי כונתו ומצאתי בין רוב הרפואות המורכבות מזה הספר רפואות רבות פשוטות אשר יצטרך להם תקון קודם את הצטרכות פעולתם הגדול כמו עסיס המיצים ושריפת הסמים ורחיצתם והרכבת קצתם לקצתם ולהבחין איזה מהם טובים או אין וראיתי לחבר האחרות בזאת הצורה בכל המצטרך כפי מה שאזכיר וסדרתי זה הספר נחלק לשלשה חלקים.

Nous n'avons pas à nous occuper ici des autres traductions hébraïques de l'ouvrage de Zahrawi, qui furent faites par Meschullam fils de Jonah [1], par Joseph ibn Waqar et par un traducteur anonyme [2].

3° Notre auteur a encore traduit un traité sur des drogues, conservé à la Bibliothèque Nationale [3]. La date de la traduction n'est pas donnée, c'est pourquoi nous la mettons en dernier lieu. Voici la petite introduction de Bonafoux :

בהיות כי פעמים רבות יהיה הרופא במקומות אשר יכבדו רוב מהסמים הצריכים ליכנס במלאכת הרפואה וישאר מבולבל ובפרט מבני עמינו אשר בסבת עניים הם צריכים ללכת אל הכפרים ואל הכרכים ההריים ויצטרך למצוא איזה סם להשלים פעולתו ולא ימצאנו. אני עזריה המעתיק המכונה אצל ההמון בונפוש מצאתי בין ספרי הגוים זה הלוח שמו בלשון [יון] אַמַנְטִי בלא מינון שר"ל תמורת מסמים וחברו החכם הרופא הפילוסוף דיאסקורידס ושלחו אל דודו וזה אופן ונוסח דבורו וחלקוהו דרך אלפא ביתא.

« Comme il arrive très souvent que des médecins se trouvent dans des endroits où ils ne se peuvent procurer des drogues nécessaires qu'avec grande difficulté et se trouvent ainsi dans l'embarras, ce qui est surtout le cas de nos coreligionnaires qui sont obligés de se rendre dans des villages ou dans les montagnes pour gagner leur vie, endroits où ils ne trouvent pas des drogues pour faire les médicaments nécessaires, moi, Azarie, appelé en langue vulgaire Bonafoux, je traduis cette table alphabétique que j'ai trouvée parmi les chrétiens, ayant pour titre en grec [περί τῶν] ἀντιβαλλομένων « Livre des Equivalents des drogues », composé par le philosophe et médecin Dioscoride, pour son oncle. »

[1] Voyez le catalogue de Paris, nos 1167, 1168.
[2] Voyez le catalogue de Munich par M. Steinschneider, cod. 321 et 295.
[3] C'est le no 1124, 5.

IV. LA FAMILLE כלץ.

Parmi les nouvelles acquisitions[1] de manuscrits hébreux faites par la Bibliothèque nationale, se trouve le n° 1334, qui renferme un commentaire sur le Raschi (R. Salomon fils d'Isaac, de Troyes) du Pentateuque, par R. Juda fils de R. Salomon כלץ. Le ms. a été achevé à Tlemcen, en Algérie, en 5246 A. M. (=1486), six ans avant l'expulsion des Juifs de l'Espagne. Aucun commentaire du Pentateuque n'a plus excité l'attention des interprètes que celui de Raschi et celui d'Abraham ibn Ezra. La bibliographie des commentaires écrits sur ce dernier a été faite par M. Steinschneider[2] et M. Friedlander[3]. On n'a pas encore fait celle des commentateurs de Raschi[4], Juda, comme on verra plus loin, en cite quelques-uns. On s'explique le grand nombre de ces super-commentaires sur Raschi : on ne lisait autrefois que les commentaires de Raschi, c'était le commentaire par excellence, tant sur la Bible que sur le Talmud. Il est curieux de noter que le commentaire de Raschi fut en partie traduit en latin, pour l'usage des étudiants chrétiens[5] et en allemand imprimé avec des caractères hébreux[6]. Cette dernière traduction a eu un grand succès, elle est presque introuvable. La simplicité des commentaires de Raschi et même de ceux de ses successeurs en France, tels que R. Samuel b. Méir, Joseph Kara et d'autres, convenait à toutes les classes dans les écoles, tandis que celui d'Ibn Ezra s'adressait à des lecteurs d'une érudition plus élevée. Aujourd'hui encore le Talmud de Babylone serait presque inaccessible sans le commentaire de Raschi. Les commentaires sur le Raschi du Pentateuque ne sont nullement indispensables pour comprendre cet auteur, toutefois ils nous apportent souvent,

[1] Les autres mss. renferment des Pentateuques, des livres de prière et la traduction de R. Saadia Gaon sur Isaïe : ils proviennent tous du Yémen. A l'aide du dernier de ces mss., M. Derenbourg prépare une nouvelle édition de cette traduction, avec des fragments du commentaire du même auteur d'après un ms. unique de Saint-Pétersbourg. Un autre ms. de cette traduction se trouve au Musée Britannique, d'une écriture splendide, en caractères carrés.

[2] Dans le *Pletath Soferim* de M. Berliner (1872), p. 42 *pass.*

[3] *Essays on the Writings of Abraham ibn Ezra.* Londres, 1877, p. 212, *pass.*

[4] M. Steinschneider donne une liste des commentateurs de Raschi, telle qu'elle était connue à cette époque, dans son *Catal. Bodl.*, p. 2348.

[5] Par Breithaupt; 4°, Gotha, 1710.

[6] Par M. Dukes, 8°, Prague, 1833-8.

comme le commentateur dont nous nous occupons, des variantes utiles, et surtout des notices bibliographiques et quelquefois même historiques sur différents rabbins, c'est pourquoi nous donnons ici la fin de la préface de notre R. Juda ; il appartient d'ailleurs, par notre possession de l'Algérie, à l'histoire des Rabbins français.

ותדעו המעיינים שאני ראיתי הרבה ביאורים על רש"י והרבה מהם לא ישרו בעיני כלל אבל אמנם ראיתי ביאור אחד שעשה אותו החכם הכולל ר' שמואל אלמושנינו ז"ל וקרא אותו ערב רב וישרו בעיני רוב דבריו והוא היה עמי כשעשיתי זה הביאור ורוב הפעמים שכתבתי מצאתי כתוב הוא ממנו וג"כ ראיתי ביאור מחובר מהרב הגדול ר' יצחק די לאון ז"ל אבל אמנם לא היה עמי כשביארתי זה הביאור וראיתי ג"כ בן זיזא וראיתי בן שאביב וראיתי חידושי צרפת וחידושי הרב רבי' אשר אבל לא היה עמי עם היות שבראשי היה קצת מהם ושאר דברים מרובים ראיתי על רש"י וקבלתי מרבותי בו בנערותי שאחר שהייתי בן עשרה שנים לא קראתי מעולם רש"י עם שום רבי אלא רדפתי אחר קריאת התלמוד וכל ימי גדלתי בין החכמים ויהי כאשר טלטלני השם טלטלה גבר והתעו אותי אלים מבית אבי ומארץ מולדתי ומארץ הישיבות והתלמידים ארץ קשטילה ובאתי ארץ ישמעאל אשר אין בה ישיבות ולא קריאה ובאתי למקום גרנאטה ועמדתי שם חמשה שנים ובשנה הראשונה בקשו ממני תלמידי לקרא להם רש"י עם קריאת התלמוד והייתי קורא בכל שבועה פרשת רש"י כלה וארבעה הלכות בשבוע וקצת מהרמב"ן ז"ל ובקשו ממני שאעשה להם ביאור רש"י ולא קבלתי דבריהם כי אין זה חכמה מפוארה ולא עוד אלא אחר שנה ראשונה לא הסכמתי לקרא עמהם מפרשים אלא תלמוד ארוך ורב אלפס עם פי' רבינו נסים אבל הם כתבו ביאורי שנה ראשונה ביאורים כמה שקבלו ממני על רש"י אח"כ באתי למאלקה ועמדתי שם ארבעה שנים וג"כ לא קראתי שם אלא תלמוד עם חדושי הרמב"ן אחר זה בשנת רמ"ו לפרט קטן באתי על הים להונין והייתי קורא שם עם תלמידים קצת מהשבוע רש"י והשאר תלמוד והרמב"ן ובהיותי יושב שם בא לשם תלמיד אחד ששמו ר' עלאל בן היקר ר' יוסף בן סידון ונתעכב שם עמי בקריאה כניר שני חדשים ובזמן ההוא היה אותו תלמיד בן ט"ו שנים ואחר שעמד שם שני חדשים דבר עמי שאבא לכאן לתלמסאן לעמוד בבית אביו ללמדו ובאתי ונתישבתי שם בביתו וספק לי כל צרכי וגם היה נותן לי ממון רב אח"כ הכיר בי אדוננו הנגיד החסיד מקיים התורה ומחזיק ידי לומדיה ר' אברהם בן סעדון ס"ט והחזיק בידי בכבוד ובממון ונתישבתי בישוב גמור בכאן בעיר תלמסאן על ידי זה נתישבתי כאן בעיר תלמסאן שהנגיד הנזכר הוא נשוי עם אחות ר' עלאל הנזכר והשם יתב' יגמול עליו חסדו הגדול אשר עשה ונעשה אתי בכל יום ויום ועליו נאמר עושה צדקה בכל עת ואח"כ התלמיד הנזכר ר' עלאל בקש ממני שאעשה לו ביאור על רש"י ואני כדי שהתלמידים יקראו תלמוד ויהיה להם על מה שיסמכו ברש"י בהבנתו הסכמתי לעשות רצונו וב"ש לעשות רצון אדוננו והנגיד הנזכר י"א שרצונו להגדיל התורה ולהדרה והפץ י"י בידו יצלח וקראתי שם ביאור זה משיח אלמים שעל ידו יוכלו לדבר ברש"י

גדולים וקטנים יודעים ובלתי יודעים וטרחתי לבאר בו רוב הבקיעות של רש"י
ובפרט בתורת כהנים ג"כ ביארתי בו דברים אחרים של רש"י על צד השכל
ועל צד העיון[1].

« Sachez, vous qui étudiez, que j'ai vu beaucoup de commentaires sur Raschi, dont un grand nombre ne m'ont pas plu. Mais j'ai vu celui qu'a composé R. Samuel Almosnino[2], que sa mémoire soit bénie, sous le titre d'*Ereb rab* « grand amas » (Exode, XII, 38), dont j'accepte la plus grande partie ; je l'ai eu sous les yeux, quand j'ai écrit ce commentaire, et très souvent j'y ai trouvé ce que j'avais déjà mis sur le papier. J'ai encore vu un autre commentaire fait par le rabbin distingué, R. Isaac de Léon[3], que sa mémoire soit bénie, commentaire que je n'ai pas eu à ma disposition au moment où j'ai composé le mien. J'ai encore vu les ouvrages de Ben Sisa[4], de ben Schoeïb[5], ainsi que les gloses françaises[6] et les Novelles de R. Ascher[7], ouvrages que je n'avais pas en ma possession, mais dont je retenais beaucoup de mémoire. J'ai encore vu d'autres interprétations de Raschi, et je me suis souvenu aussi des explications données par des rabbins avec lesquels j'avais lu Raschi dans ma jeunesse. En effet, à partir de l'âge de dix ans, je n'ai jamais lu ce commentaire avec personne, mais je me suis occupé sans relâche de la lecture du Talmud dans les écoles des rabbins distingués. Lorsque l'Eternel m'eut transporté bien loin (Isaïe, XXII, 7), et que Dieu m'eut conduit çà et là, hors de la maison de mon père (Genèse, XX, 13), loin de mon pays de naissance et de la contrée où il y avait des écoles et des disciples, la Castille, j'arrivai au pays des Arabes, où il n'y avait pas d'écoles, à Grenade, et j'y restai pendant cinq ans. La première année, mes élèves me demandèrent de lire avec eux Raschi en même temps que le Talmud. Je lus avec eux, toutes les semaines, Raschi sur la *Paraschah*[8], de plus quatre *Halakhoth*[9] et une partie du commentaire de Moïse fils de Nahman[10]. Ils me deman-

[1] Ajoutons que le ms. appartenait à Samuel, de la famille Ibn Danân, qui l'acheta au mois de Schebat, 5550 = 1790 (בירח הללתיך). Les mots נמשפחת בן דנאן sont écrits par une main plus récente.

[2] Ce commentaire est imprimé et existe aussi en manuscrit (moins complet que l'édition ; voyez notre catalogue, n° 204) ; Juda nous en donne le titre qui était inconnu jusqu'à présent aux bibliographes.

[3] Voyez Graetz, *Geschichte der Juden*, t. VIII, p. 225. La formule ז"ל employée par notre Juda montre qu'Isaac de Léon mourut avant 1486.

[4] Auteur inconnu. Un ms. d'Euclide à la bibl. Bodl. d'Oxford, portant le n° Hunt., 50 (voir notre catalogue, 2003), appartenait à Moïse ibn דיזא. Le grand-père de Juda Kohen de Tolède, auteur du *Midrasch Hokhmah*, s'appelait R. Ziza ben Schoschan (Steinschneider, dans *Otzrot hayyim*, 1848, p. 331).

[5] C'est Josué Ibn Schoeib, dont nous possédons des ouvrages d'homilétique.

[6] Voir *Histoire littéraire de la France*, t. XXVII, p. 437.

[7] C'est le commentaire de R. Ascher fils de Jehiel, imprimé à Livourne, 1840.

[8] Section du Pentateuque pour la lecture du Sabbat.

[9] C'est sans doute des sections d'Alfas dont Juda parle. Voir p. 50, note 1.

[10] Connu sous le nom de Nahmanide, rabbin célèbre de Girone. Voyez *Hist. litt.*

dèrent de leur faire un commentaire sur Raschi, je n'accédai pas à leur désir, car je ne considérai pas ce travail comme ayant une grande valeur. Je refusai même, après la première année, de lire avec eux aucun commentaire, je voulais étudier seulement le Talmud et le *Alfas*[1] avec le commentaire de R. Nissim; mais mes élèves avaient mis par écrit les interprétations que je leur avais données sur Raschi. Ensuite, je me rendis à Malaga, où je restai pendant quatre ans; là aussi je ne lisais que le Talmud avec les Novelles de Moïse fils de Nahman ; finalement j'arrivai par mer à Hounin, où j'enseignai, une partie de la semaine, le commentaire de Raschi et, une autre partie de la semaine, le Talmud avec le commentaire de Moïse fils de Nahman. Pendant mon séjour à Hounin, un jeune disciple de quinze ans, nommé R. Alal fils de l'estimé R. Joseph fils de Sidon, arriva dans cette ville et se mit à lire avec moi pendant deux mois. Il me pria ensuite de venir avec lui à Tlemcen pour l'instruire dans sa maison paternelle ; j'y consentis. Il me procurait tout ce qu'il fallait et me donnait même de l'argent. Après quelque temps, je fis la connaissance du riche et pieux R. Abraham fils de Saadon, qui observait la loi et secourait ceux qui l'étudiaient. Il me combla d'honneurs et d'argent, ce qui me décida à me fixer entièrement à Tlemcen. Ce R. Abraham était le beau-frère de mon élève, R. Alal, que Dieu le récompense pour tout le bien qu'il m'a fait et qu'il continue à faire ; c'est bien de lui qu'il est dit : « Il fait en tout temps ce qui est juste[2] (Ps., CVI, 3) ». R. Alal me pria ensuite de composer pour lui un commentaire sur Raschi, et cette fois, je me rendis à son désir, afin que tous les disciples lisent le Talmud et aient un guide pour lire Raschi. C'était aussi le vœu de notre noble maître, R. Abraham, qui voulait toujours rendre la loi magnifique et illustre (Isaïe, XLII, 21), que la volonté de l'Eternel prospère entre ses mains ! (*ibid*, LIII, 10). J'ai intitulé ce commentaire *Messiah Ilmim* « celui qui fait parler les muets », parce que, avec l'aide de ce commentaire, tout le monde, petit et grand, savant et moins instruit, pourra parler sur Raschi. J'ai tâché d'y appeler l'attention sur les passages talmudiques cités par Raschi, surtout dans le commentaire sur le Lévitique. J'y ai expliqué aussi d'autres matières d'après la méthode philosophique. »

La famille כלץ[3], comme on l'a vu, était originaire de la Castille,

de la France, t. XXVII, p. 563. Les Novelles sur *Baba Meçiah* de Nahmanide dans le ms. Opp. *Add.* Quo. 67 de la Bodléienne (notre catalogue, 443) furent copiées en 1481 par Joseph fils de Moïse Usque (אושקי) pour notre Juda. En 1491, le commentaire sur Ibn Ezra de Mosconi (ms. Halberstam) fut copié pour lui à Tlemcen (*Magazin*, de Berliner, 1876, p. 51).

[1] C'est le Compendium du Talmud, par R. Isaac de Fez (Fas), qui se trouve toujours imprimé avec le commentaire de R. Nissim de Girone.

[2] Le mot *cedakah*, signifie aussi dans le langage rabbinique « aumône », sens auquel Juda fait allusion.

[3] La prononciation du nom de cette famille est incertaine. M. Steinschneider (*Catal.*

et non de la Mauritanie, comme M. Steinschneider le dit [1]. Elle s'y était établie sans doute après l'émigration de l'Espagne. Nous ne voudrions pas affirmer que notre Juda fût également l'auteur du ספר המוסר « livre de morale » [2], quoique la date de la composition probable et le style [3] de la préface ne s'opposent pas à l'identification des deux Juda. Ce qui nous fait hésiter, c'est que l'auteur du « Livre de morale » cite très souvent le *Zohar*, tandis que le commentateur de Raschi ne paraît pas être partisan de la Kabbale. L'expression דודי « mon oncle », que l'éditeur, Moïse fils de R. Eléazar כלץ, donne à R. Juda, l'auteur du « Livre de morale », ne prouverait rien contre l'identité des deux Juda, puisque דודי s'emploie souvent pour « cousin ». Nous connaissons encore un autre Juda, membre de cette famille, fils d'Abraham, qui ne peut certainement pas être l'auteur du « Livre de morale », puisque celui-ci était contemporain de Salomon Duran, le jeune, et composa un poème de louange, lors de l'achèvement du commentaire sur les Proverbes de S. Duran, qui eut lieu en 1593 [4], tandis que l'auteur du « Livre de morale » est mentionné en 1536 comme mort [5]. C'est à lui que Salomon adressa une réponse de casuistique qu'il envoya à Tlemcen [6]. Juda fils d'Abraham כלץ est peut-être l'auteur d'un traité en vers sur « la cérémonie du divorce », qui se trouve en ms. à la Bibliothèque Bodléienne, à Oxford [7]. Le poème qui forme l'introduction a pour acrostiche יהודה בר אברהם הכהן כלץ. « Juda fils d'Abraham ha-Kohen כלץ » ; dans l'acrostiche du poème en l'honneur de Salomon Duran, le mot ha-Kohen ne se trouve pas, d'après une note de M. Schorr [8]. Nous savons, en effet, que le titre de *Kohen* est rarement omis par les auteurs,

Bodl., p. 1300), lit Calaz (avec point d'interrogation). Il y rectifie avec raison la transcription en *Blaz*, *Balatz*, chez Wolf et De Rossi ; *Velez* (בלץ), chez M. Zunz, *Galatz*. (en Roumanie), proposé par M. Jellinek, qui se fonde sur la *scriptio* כלאץ, chez Salomon Duran (voir p. 52). M. Steinschneider propose de lire ce nom Khalâç, comme un nom arabe. Comme nous trouvons toujours כלץ chez les auteurs mêmes, et que cette famille, nous le savons maintenant, n'est pas originaire d'un pays arabe, nous doutons que Khalâç soit la vraie prononciation.

[1] *Op. cit., ibidem.*

[2] Imprimé à Constantinople, en 5296 = 1536.

[3] Comparez par exemple les mots וטלטלה גבר טלטלתני dans les deux préfaces.

[4] Voir *Catal. Bodl.*, p. 2307. Le titre de l'ouvrage ainsi que le poème manque dans l'exemplaire qui est à notre disposition ; nous connaissons le nom de l'acrostiche par la note de M. Schorr, à la marge du ms. de la Bodléienne (voir note 7). Par un *lapsus calami* M. Steinschneider dit (*op. cit.*) que l'acrostiche de Juda ben Abraham כלץ se trouve dans le תפארת ישראל, au lieu de חשק שלמה. L'acrostiche dans le premier est seulement de Juda כלץ.

[5] Sur le titre du « Livre de morale » avec ז"ל.

[6] Voir ת'ש'ב'ץ, (fol., Amsterdam, 5498 = 1738), 4e partie, Réponse, 11.

[7] Voir notre catalogue, n° 2306, 4.

[8] Voir note 4. Ce ms. appartenait jadis à M. Schorr.

néanmoins une telle omission est possible. Nous aimons mieux supposer cette omission qu'admettre l'existence de deux familles du nom de כלץ, l'une ayant le titre de *Kohen,* et l'autre ne le portant pas. Ajoutons encore que Simon Duran[1] adressa une réponse à un R. Salomon כלאץ à Tlemcen, en lui donnant l'épithète de החכם הדיין, « le savant rabbin suppléant ». Simon Duran donne à Juda le titre de לתלמידנו « à notre élève ». M. Steinschneider a trouvé encore un Issachar כלץ, possesseur d'un des mss. hébreux de Leyde[2].

V. SAMUEL IBN ABBAS.

Nous connaissons les détails de l'histoire de David Alroï[3], par Samuel ibn Abbas, auteur d'ouvrages d'astronomie, de mathématique et de médecine, qui se convertit à l'Islâm en 1163. Joseph fils d'Isaac (voy. t. IV, p. 188) l'appelle, comme le *Yohassin*, Samuel ibn Azarie; dans Azariah, M. Steinschneider[4] reconnaît avec raison la traduction hébraïque d'Abou-Nasr, nom que Samuel porte chez les auteurs arabes. Ses ouvrages étaient sans doute beaucoup lus parmi les Juifs, puisque des copistes ont mis les titres de ses écrits dans quelques manuscrits, après avoir effacé le vrai nom de l'auteur. Tel est le cas dans le livre de prières de Salomon ben Nathan[5], où l'on voit que le père de Samuel s'appelait Azarie, et à la tête de l'ouvrage יקוו המים de Samuel ibn Thabbon[6]. Nous croyons donc utile de publier ici une notice inédite sur ce Samuel, tirée du ms. d'Oxford Opp. add. 8° 34[7].

סיפור שמואל ן׳ עזריא מכת מגשימים. מוכה בסנורים. והזיד בערמה
על תורת ה׳ תמימה: ודברים מלבו בדה: על התורה ועל העבודה: ועשה
ספר אלאפחאם: שחור כפחם: והתפאר עלינו כי הוציא ספר לדת ישמעאל:
והבדילו ה׳ לרעה מכל שבטי ישראל:

[1] Voir ת׳ש׳ב׳ץ, 4e partie, Réponse, 20.
[2] *Op. cit.*, *ibidem*. Nous ne trouvons cependant pas ce nom dans l'*Index Possessorum* de son Catalogue des mss. hébreux de Leyde.
[3] Voyez Graetz. *Geschichte der Juden*, t. VI, p. 426.
[4] *Catal. Bodl.*, col. 2441.
[5] Steinschneider, *ibidem*, col. 2444 (dans notre catalogue, n° 899).
[6] Ms. de la Bibliothèque Bodléienne, Marsh., 142 (dans notre catalogue, n° 313, 1).
[7] Voy. *Revue*, t. IV, p. 174.

ובשנת תקע"ה לחשבונם היא שנת ארבעת אלפים ע' נ"ז ליצירה נזרקה מינורת באיש אחד ושמואל ן' עזריא שמו ובשביל שרדה שהיה בו כי היה בקי בלשון ישמעאל ככתבם ובלשונם חבר ספר נגד היאודים והשיג על תורת משה עצמה ומביא ראיות מן הפסוקים בלשון הקדש בכתב ישמעאל ומפרש אותו אח"כ כפי סברתו הנפסדת והרף וגידף והטיח דברים כלפי מעלה ודבר סרה באלקים ובמשה וזה יורה על מיעוט שכלו וחסרון דעתו ובדה דברים מלבו אשר לא צודה ה' וחבר ספר נגד היאודים וקרא שמו בישמעאל אפתם אליהוד ר"ל השפלת היאודים והעתיק מזה הספר ספרים רבים וחלקם למלך ולשרים כדי למצוא חן בעיניהם ולהבזות בעליהן בעיניהן ובתחילת ספרו חבר קונטרס אחד וקרא שמו כתב אלרואייא ר"ל ספר המראה ואמר הסבה בספרו כי בלילה אחד בחלומו ראה מראה גדולה ואור גדול ואש מתלקחת בקרבו ואיש אחד יושב על הכסא כנגדו ועל מצחו טוטפת ובראשו מצנפת לבנה ונעימה בת מאתים אמה ושערת זקנו מגיעים עד טבורו ובידו ספר פתוח ויקרא אליו ויאמר לו יאודי למה אתה לא תאמין בי ובנבואתי ולא תשמע אלי כי אנשים אחים אנחנו ואביא לך ראיה מספר תורת משה שלך וישתומם על המראה ויאמר לו מי האדון המדבר הנני ויען ויאמר לו אני הוא מחמד מאה[1] אשר שלחני ה' לרעות את עמו גשה נא אלי וכשמעי את דברי האיש ואת שיחו ויקוד וישתחו ארצה עד גשתו עד אחיו והראה לי הכתוב הזה כתוב בתיבת ישמעאל ומדבר בלשון ישראל והוא זה נביא מקרבך מאחיך כמוני יקום לך ה' אלהיך אליו תשמעון ופירש לזה הפסוק על עצמו שהוא מבני ישמעאל אחי יצחק וישתומם על המראה ואש מתלקחת בקרבו ויאמר עשו בלבו ודאי גם בו בחר ה' וישכם בבקר ויחבוש את אתונו והלך לכפור בתורת משה וישראל והיה כאחד מהם וחבר זה הספר נגד היאודים וכשירצה להביא ראיה רעועה כפי שכלו הנפסד מביא ראיה מפסוק ישראל ומתרגם בלשון ישמעאל ומחזיק גם כן באמונת השלוש ואומר שהוא ודאי המשיח האמיתי ומעליל עלינו עלילות ברשע כי התורה מוחלפת וגרענו והוספנו וכדי לאמת דבריו בנה קו על תוהו וכתב כי עזרא הסופר גרע והוסיף והחליף והביא ראיה כי התורה לא נתנה כלה להמון העם אלא לכהנים בלבד אבל הנוכן העם לא ניתן להם אלא שירת האזינו בלבד שנאמר ואתה כתבו לכם את השירה הזאת ולמדה את בני ישראל אבל לכהנים נתן להם את התורה כולה שנאמר ויכתוב משה את התורה הזאת ויתנה אל הכהנים בני לוי וכשגרמו העונות והחריב נבוכדנצר הרשע בית המקדש ושרף את התורה והגלה את ישראל לבבל נשתכחה מהם התורה כי איך הם יושבים בגלות ובארץ אויביהם כמה שנים רבות ורעות ויודעים את התורה בשלימות כי הורקו מכלי אל כלי ובגולה הלכו והיו נשכחים כמת מלב עד כי לא ידעו דבר עד שקם אחד מהם שהיה כהן ושניו עזרא והיה יודע איזה פרק מן התורה שהיתה מסורה לו מימות משה וחבר להם תורה אחת כפי מה שעיין בשכלו וראיה לזה איך יתכן כי התורה כתוב בה וינחם ה' איך יתכן לומר כנגד הש"ית וינחם ה' ועוד הקשה כפי שכלו המזוהם כי אפילו המתרגם שרצה לתקן קלקל באמרו וינחם ה' ותב ה'

[1] *Sic;* MAH est probablement l'abréviation d'une formule de dévotion.

במימריה ואם ידיעתו מוכרחת בכך יגלוי וצפוי לפניו שעתידים לחטא ועל תנאי זה ברא את האדם איך יתכן לומר וינחם ה׳ או ותב ה׳ במימריה וגם כן כתב בספרו איך יתכן לומר וירח ה׳ את ריח הניחוח או ויתעצב אל לבו והוא מביא ראיה על מלת ויתעצב כמו בעצב תלדי בנים. וגם כתב פסוק ותהרין שתי בנות לוט מאביהן איך יתכן על איש זקן בא בימים שנתעברו שתי בנותיו מביאה ראשונה ואם אפשר לומר שהידה זה המעשה בודאי בלי ספק אם כן המשיח שלהם שהם מקוים ומצפים לו ודאי כפי שטתם הוא ממזר ח״ו שהוא מרות הנואביה: וגם כן כתב והרף וגדף על הז״ל שאסרו בשר בחלב מן התורה שהוא אסור דכתיב לא תבשל גדי בחלב אמו ומתרגמינו לא תיכול בשר בחלב והוא פירש שהו׳ מותר ופירש מלת לא תבשל כמו הבשילו אשכלותיה וכזה וכזה הרף וגדף והטיה דברים כלפי מעלה ובדה מלבו דברים שלא נתנו לכתב ואסור לשמעם וכל שכן לכתבם בכתב ועוד העליל עלינו עלילות ברשע וכתב בספרו על עובדיהו שנשתמד בימי מחמד מאה ולמצא חן בעיני הנביא פירש לו אתה תורה ן׳ שלום כלה ואמר כי בשכלו הזך ובחריפותו הוציא להם דבר מתוך דבר וחדש להם דין המגורש מבעלה הראשון ונשאת לשני ונתגרשה גם כן ודעתה לחזור לראשון אפילו שכתב בתורת היאודים לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה תוכל להזור בזה האופן והוא שתתיחד עם איש אחר ויבעלנה פעם אחת ולא אשנה לו ובזה מותרת לחזור לבעלה הראשון ועל פיו הם נוהגים כי אמרו שהוציא זה הדין לאמיתו להודיע חבתו של עובדיהו ן׳ שלום הנקרא אצלם עבד אללה ן׳ סלאמי ויפה כיון וזה המקולל מהר עיבל כתב עלינו שאנו כותבים בספרים שלנו ומחרחרין ריב על עבד אללה ן׳ סלאמי כי לא תקן להם זה הדין אלא בכונת המכון כדי להוציא לעז על בני ישמעאל ולעשות אותם ממזרים. וכזה וכזה דבר סרה באלהים ובמשה להתעולל עלינו עלילות ברשע ובפשע. ובכן יבא בעל הכרם ויכלה את קוציו וישמח ישראל ביוצא הלציו אמן.

« En l'année 575 de l'Hégire qui correspond à l'année 4957, A. M. (1197 de l'ère vulgaire) [1], l'esprit d'hérésie s'empara d'un homme du nom de Samuel ibn Azarie, parce qu'il voulait arriver au pouvoir. Etant très versé dans la langue et la littérature arabe, il composa un livre contre les Juifs, dans lequel il attaqua même la loi de Moïse. Les versets y sont cités en hébreu avec des caractères arabes; il les explique d'après son intelligence pervertie, blasphémant Dieu, médisant de Moïse et inventant surtout des choses que Dieu n'avait jamais commandées. Ce livre est intitulé en arabe *Ifham al-Yehoud*, ce qui veut dire « L'abaissement des Juifs [2]. » Il en fit un grand nombre de copies qu'il fit parvenir au roi et à ses princes, afin de

[1] Les dates ne s'accordent pas. L'an 575 de l'Hégire correspond à l'année 1179 de l'ère vulgaire ou à 4939 A. M. Peut-être faut-il lire כ״ז 4927 correspondant à l'année 1167, époque vers laquelle Samuel composa son ouvrage.

[2] Voyez Graetz, *Geschichte der Juden*, t. VI, p. 282 et Steinschneider, *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache* (t. VI des *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*), p. 26, n° 8.

trouver grâce à leurs yeux en méprisant les Juifs. Au commencement de ce livre se trouve un traité intitulé *Kitâb ar-Rouwaya* ou « Livre de vision ». Il y donne la raison de sa conversion dans les termes suivants : « Une nuit, je vis en rêvant une grande apparition, dans laquelle on remarquait une grande lumière et un feu intense ; un homme était assis sur le trône qui se trouvait en face. Cet homme portait sur le front un fronteau et sur la tête un turban blanc et élégant d'une longueur de deux cents coudées; sa barbe descendait jusqu'au ventre, et dans sa main il tenait un livre ouvert. Il appela Samuel en disant : « Juif, pourquoi ne crois-tu pas en moi et en ma prophétie, et pourquoi ne m'obéis-tu pas, puisque nous sommes des frères, ce que je te prouverai par la loi de Moïse même ? » Il fut étonné de cette apparition et lui dit : « Qui es-tu, seigneur, qui me parles? Me voici. » Il répondit : « Je suis Mohammed, que Dieu a envoyé pour conduire son peuple; approche-toi donc de moi. » Ayant entendu les paroles de cet homme, Samuel se prosterna à terre, et s'approcha de l'apparition ; celle-ci lui montra le verset hébreu suivant écrit avec des caractères arabes : Dieu te suscitera un prophète comme moi, d'entre tes frères, c'est à lui que vous obéirez (Deut. XVIII, 18). Mohammed expliqua ce verset comme s'il se rapportait à lui même, en tant que descendant d'Ismaël, frère d'Isaac. Tout étonné, Samuel se dit : « Assurément, Dieu a choisi celui-ci aussi. » Il se leva de bon matin, bâta son ânesse et s'en alla pour embrasser l'Islâm. Il composa ensuite son livre dans lequel il cite des versets hébreux traduits en arabe pour ses opinions erronées. Il adhère aussi à la Trinité, disant que Jésus est certainement le vrai Messie. Il soutient avec méchanceté que nous avons altéré la loi en retranchant et en ajoutant des passages en notre faveur, et que c'est surtout Esdras qui se serait prêté à ce procédé. Il se fonde surtout sur le fait suivant, c'est que la loi (le Pentateuque) entière ne fut pas donnée pour la masse, mais seulement aux prêtres ; le peuple ne devait connaître que le cantique *Haazinou* (Deutér. XXXII,) puisqu'il est écrit : « Maintenant donc, écrivez ce cantique, et l'enseignez aux enfants d'Israël (Deutér. XXXI, 19) », tandis qu'il est écrit d'un autre côté : « Or, Moïse écrivit cette loi, et la donna aux prêtres (descendants de Lévi) (Ibid. 9.) » Après la destruction du Temple par Nabuchodonozor, qui brûla la loi et emmena Israël captif à Babylone, la loi fut oubliée par eux; car il ne pouvait pas en être autrement pendant leurs longues années de captivité et de misère dans le pays de l'ennemi. Alors surgit Esdras qui était prêtre et qui savait quelques parties de la loi d'après la tradition de Moïse, mais qui leur donna une loi de sa propre composition. Ce fait est prouvé par les mots « Dieu se repentit (Gen., V, 6) », expression qu'on ne peut employer à l'égard de Dieu, car, étant omniscient, il savait d'avance que l'homme commettrait des péchés. De même, pour des passages comme « Dieu a eu un chagrin dans son cœur » (Ibidem) » et « L'Eternel flaira une odeur qui

l'apaisa (Gen., VIII, 21) », expressions qui ne sont pas applicables à Dieu[1]. Samuel ajoute encore dans son livre que les Juifs disent du mal d'Abd-Allah ibn Salami qui s'était converti au temps de Mohammed[2]. »

AD. NEUBAUER.

[1] Nous avons négligé la traduction d'autres passages bibliques qui n'ajoutent pas beaucoup aux faits historiques dont nous nous occupons.

[2] Voir sur Abd-Allah, qui, en réalité, ne s'est pas converti à l'Islamisme, Graetz, *op. cit.*, t. V, p. 98. Nous trouvons superflu de traduire la discussion entre Abd-Allah et Mahomet.

LE LIVRE DE LA FOI

PAUL FAGIUS ET SÉBASTIEN MUNSTER

APPENDICE A L'ARTICLE PAUL DE BONNEFOY [1]

Je veux tout d'abord m'acquitter d'un devoir. En écrivant ma précédente notice, j'avais oublié que M. Güdemann dans son ouvrage *Geschichte des Erziehungswesens* (p. 249), avait donné des renseignements sur Paul de Bonnefoy d'après l'article de M. Jourdain. Il a le mérite incontestable d'avoir avant moi attiré l'attention sur ce sujet. Il n'entrait pas dans son programme de s'occuper, comme je l'ai fait, de la personne de Paul et du livre אמנה [2]. Quand on s'est engagé dans l'étude de questions de cette sorte, il est difficile de s'en détacher complètement. Un hasard m'a fait découvrir une nouvelle source de renseignements sur le livre אמנה, et m'a mis en état, non de dissiper les doutes sur l'origine de cet ouvrage, mais au contraire d'en ajouter de nouveaux.

J'ai relevé (*Revue*, IV, p. 83) un passage de ce livre relatif à un événement de l'année 1502. J'ai vu depuis que M. N. Brüll [3] cite le même passage extrait d'un ouvrage de Sébastien Munster. J'ai donc eu la curiosité de comparer le livre de Fagius et celui de Munster, on verra avec quel profit.

[1] Voir *Revue*, IV, p. 78-87. — P. 81, l. 12, il faut lire 1542, au lieu de 1642.

[2] Le mot אמנה rime, dans la préface, avec מָנָה ; Fagius a ponctué dans l'édition אֲמָנָה, de même à la fin du livre, p. 119, où l'auteur conseille de conduire les Juifs à la vie de la foi, (*sic*) על דרך האמונה הַיָּשָׁר, (« in rectam fidei viam, » p. 127 ;) il faudrait plutôt מתוך ספרי קבלה או מתוך ספר אמנה הן : והרושר בשאר ראיות והשובות. Mais il faut remarquer que la rime portait seulement sur la dernière syllabe en hébreu ; la forme *amana* n'a pas le sens de *foi ;* je crois donc encore qu'il vaut mieux lire *Emouna*, comme je l'ai proposé t. IV, p. 81, note 4.

[3] *Jeschurun* de Kobak, IV, p. 205.

Avant d'entrer dans les détails, je dois dire qu'ici encore je n'ai pas pu pousser mes recherches jusqu'à un collationnement complet des deux livres de Munster et de Fagius, mais je puis dire tout de suite, et par anticipation, que le résultat incontestable de mes recherches est *qu'une très grande partie du Livre de la Foi a été imprimée par Munster sans aucune indication de source* CINQ ANS AVANT LA PUBLICATION DE FAGIUS! Cette circonstance singulière a également échappé à l'attention des bibliographes chrétiens.

Le but de la notice suivante est de prouver ce fait étonnant, non pas d'entrer en de longs raisonnements pour l'expliquer ou d'en tirer des conclusions concernant l'origine du livre, si ce n'est en passant et à l'occasion de quelque passage mentionné pour l'objet principal de cette étude.

Supposant que le livre de Munster n'est pas plus connu aux lecteurs de la *Revue* qu'il ne me l'était avant que j'eusse eu besoin de le feuilleter, j'en donnerai ici une description sommaire.

Cet ouvrage porte le titre suivant : « תורת המשיח Evangelium » secundum Matthæum in lingua hebraica, cum versione latina » atque succinctis annotationibus Sebastiani Munsteri, (*suivent* » *quatre lignes en mauvais hébreu*). Ad invictissimum Angliæ » Regem epistola Sebast. Munsteri. Opus antiquum sed iam re- » cens ex officina Henrici Petri typis eudlgatum. Basileæ anno » restitutæ salutis M. D. XXXVII, mense martio. »

Tel est le titre de la première édition (rare), in-folio de 154 pages chiffrées, précédées de 4 feuillets non chiffrés renfermant le titre et l'épître ou dédicace à Henri (VIII) d'Angleterre, « *catholicæ fidei defensori* ». L'exemplaire dont je me sers appartient à la Bibliothèque royale de Berlin. Ce livre a été réimprimé au moins trois fois jusqu'en 1582 [1]. La traduction hébraïque de l'Evangile de Saint Mathieu, que le frontispice mentionne seule, commence à la p. 45, et porte le titre de « תורת המשיח *Lex Dei nova, quæ est doctrina...* ». C'est elle qui a principalement occupé l'attention des savants. et aussi la mienne, et j'ai deviné qu'elle est de Schemtob ben Isaac Schaprut [2]. Munster a accompagné cette

[1] Voir mon *Catal. libr. hebr. in Bibl. Bodl.*, p. 2016, où l'on trouvera le nom des auteurs qui ont décrit cet ouvrage. Je remarque que Wolf (*Bibl. hebr.*, IV, p. 161), décrit la dernière édition, qui est de 1582; l'existence de celle de 1580 ne me paraît pas bien sûre.

[2] *Catal. Bodl.*, p. 2555. Il existe une dissertation de Gomar, intitulée: *De Evangelio Matthæi hebr.*, Gronov., 1627 (mentionnée dans le *Catal. impress. libror. in Bibl. Bodl.* éd. Bandinel, II, p. 164, et dans les *Addenda* de mon *Catal.*). Je ne sais pas si elle est connue d'Ad. Herbst, qui a publié cette version, à Gœttingue, en 1879, sans faire usage d'aucun ms. Cf. *Hebr. Bibliogr.*, XX, p. 2.

version de notes, en partie hébraïques, en partie latines. Voici ce qu'il en dit à la fin de sa dédicace : « Latinas (annotationes) plerumque adeoque verbotim sæpe ex enarrationibus *insignis cuiusdam uiri, ueri theologi* me esse mutuatum, eo libenter indico.. Cæterum hebraica quæ frequenter inserui, *obiecta* ferè *Judæorum* sunt, sed quibus *nostram* quoque subneximus *responsionem.* » Quel est le grand théologien ici désigné ? Les objections (*objecta*) sont tirées du vieux Nizzahon, mais Munster n'indique pas le manuscrit qui lui a servi. Wagenseil a remarqué cette dernière circonstance, car dans sa préface à l'édition du Nizzahon il dit : « Habuit eundem hunc librum Sebastianus Munsterus, ex eoque complura Fragmenta Commentariis in V. T. et Matthæi Hebraicum Evangelium inseruerat. » Toutefois Wagenseil n'a pas utilisé, dans son édition, les variantes que présentait le texte de Munster, la seule qu'il indique ne se trouve justement pas dans les notes de Munster dont nous nous occupons présentement, mais dans une autre partie du livre dont nous parlerons plus loin.

Après avoir trouvé des parties du ס' אמונה dans la première partie du תורת המשיח (*Lex Dei nova*), et sachant que le *Liber fidei* réfute le vieux Nizzachon[1], il m'est venu à l'idée que Munster pouvait avoir emprunté ses *responsa* hébraïques au *Liber fidei.* Pour arriver sur ce point à un résultat absolument certain, j'aurais été obligé de faire une comparaison trop longue pour moi en ce moment, car il fallait rechercher de nombreux petits passages. Je feuilletai pourtant les notes de Munster, mais sans y trouver aucun passage que je me souvînsse d'avoir lu dans le *Liber fidei,* où qui fût de quelque valeur pour le but que je me proposais. Nous laissons donc de côté la version de l'Evangile par Munster et ses notes, pour n'y plus revenir.

Revenons plutôt au commencement du livre de Munster (p. 1-44). Nous avons dit que le *Torat Maschiah* ne se trouve qu'à la page 45 de l'ouvrage. Les feuilles qui précèdent ont été négligées non seulement par les savants, qui n'en indiquent que les têtes de chapitre, mais, chose curieuse, par Munster lui-même, qui n'en dit rien dans le frontispice ni dans l'épitre dédicatoire. Il y a là une énigme dont le mot nous échappe. Cette partie du livre renferme, à la surprise du lecteur, une grande partie du ס' אמונה. Tantôt ce sont des pages entières, tantôt quelques lignes reproduites presque mot à mot. Certains mots sont omis ou altérés, sans qu'on s'en explique la cause[2], sauf dans les passages où Munster a changé la

[1] Voir *Revue.* IV. p. 83. Nous verrons plus loin qu'une partie des réfutations du *Liber fidei* ne se trouve pas dans la première partie de l'ouvrage de Munster.

[2] Les leçons de Munster sont rarement meilleures.

personne du verbe et modifié les passages où l'auteur du *Liber fidei* cite d'autres chapitres de son ouvrage, ou y renvoie le lecteur [1], afin d'effacer tout ce qui aurait pu trahir les emprunts à un autre ouvrage. Cet artifice se comprendrait si Munster avait quelque raison de cacher l'origine de ses emprunts. Je n'en vois aucune autre qu'une sorte de vanité dont je ne chargerais pas, sans arguments graves, la mémoire d'un savant qui, dans ses écrits bien connus de grammaire hébraïque, a presque toujours cité comme autorité Elias Lévita, dont il n'a fait que traduire ou abréger les ouvrages. Mais laissons les soupçons et venons aux faits.

Les premières 44 pages du livre sont imprimées à deux colonnes, dont l'une contient le texte hébreu, l'autre la traduction latine. Toutes les colonnes ont pour titre : על אמונת המשיחיים והיהודים. Ces pages contiennent quatre pièces (je les désigne par ce mot général, parce qu'elles ne se distinguent l'une de l'autre que par une rubrique placée à la tête de chacune d'elles). Je les nommerai pour la commodité des citations, I, II, III, IV. J'omets les voyelles de l'hébreu, pour la facilité de l'impression.

Voici ces quatre pièces :

Pièce I. אמונת המשיחיים הקדושה הנכונה שלמה ובלי ספק (sic) הזאת. « Hæc est fides Christianorum sancta, recta et perfecta atque indubitata, interprete Sebastiano Munstero ». Cette pièce commence par les mots : אמונתינו היא שלמה באלהים חיים ומלך עולם. Or, le chap. Ier, § 1, du *Liber fidei* débute ainsi [2] (p. 3) : אהבתי את אדוני שבשמים ואת איילת [3] אהבים ואהבת השם יתעלה ויחודו ואמונתו בלבי ויש לי אמונה שלמה באלהים ומלך עולם (sic) חקוק. Ainsi première rencontre au début même des deux ouvrages [4] ; mais tout de suite après, les mots (sic) ולאפוקי מן הטועים פילוסופיא de F. lig. 5

[1] On ne trouve pas non plus chez Munster les citations de l'édition de Fagius, comme celles de Raschi, de David Kimhi, des *Sifré haccabbala*, auxquelles l'auteur attache quelque importance.

[2] Dorénavant j'indiquerai le livre de Munster par la lettre M., et l'édition de Fagius par F. Je ne relèverai les variantes que quand elles ont quelque chose de caractéristique ou d'important. Ceux qui voudront poursuivre plus loin que nous la comparaison des deux ouvrages, trouveront sans doute d'autres passages communs à Munster et à Fagius et que je n'ai pas signalés.

[3] Cette répétition du *yod* pour remplacer le *daguesch* de la consonne redoublée, est en usage dans les anciens mss. écrits sans points-voyelles. Nous aurions donc là un indice que le manuscrit original de ce livre était dépourvu de ces signes.

[4] Remarquons que l'auteur se sert dans ce paragraphe d'une partie de l'hymne אדון עולם, depuis והוא אחד jusqu'à la fin, mais avec l'interpolation : ואעירה בכל שעה ובכל רגע (F), בכל עת בכל שעה ובכל רגע (M). Voyez plus loin, pièce II.

sont omis dans M. De même le passage ולאפוקי ארסטוטלים שהוא ראש המינים וכו'[1] de F. p. 2, § 2, n'est pas dans M. p. 2, quoiqu'il y ait ensuite וסתר הרמב"ם ז"ל הדעת כי, ce qui correspond à זה הדעת dans F.

Plus loin, M. p. 4 : גם אנחנו מאמינים = F. אבל יש לומר כמו שיש להאמין. M. omet encore les mots de F. (*ibid.* § 3) : שהמשיחיים מאמינים בו, mais ici nous voyons pourquoi. L'auteur du *Liber fidei* parle comme Juif converti à « ses frères dans la chair » (אהובי אחיי בבשר, p. 53 ; dans M. p. 30, les mots אחיי בבשר ont disparu) ; tandis que dans M. c'est toujours le chrétien qui parle aux Juifs, et ce système se poursuit jusqu'au bout dans une foule d'altérations quelquefois à peine sensibles. Quand on trouve dans F. p. 52 : כן לעולם יתעו אותם רבותינו באומרם, « c'est ainsi que *les* trompent toujours nos rabbins, en disant... », il faut nécessairement lire : « c'est ainsi que *nous* (אותנו) trompent... ». M. p. 29, fait donc un contre-sens en disant : וכן לעולם תתעו אותם באומרכם, « c'est ainsi que *vous* les trompez en disant[2] ». Cet exemple, semble-t-il, suffirait à prouver que dans F. c'est l'auteur original qui parle, tandis que M. n'en est qu'une copie altérée.

Relevons ici un passage de F. § 4, p. 6 (omis dans M. 4), qui présente quelque intérêt pour la date du *Liber fidei* : כי אפילו רבותינו הזהירו ראשית דבר להתרחק בדבור ובמחשבה מג' דברים שהן גשמותיו (!) ורבוי ופרוד וכו'. Un peu plus loin, on lit : כמו שנתבאר במקומו פרשת אלה שמות על ג' הרכים, et ensuite les mots : ולכך תקנו החכמים הברכות. Or, les premiers mots de cette citation hébraïque se trouvent dans un traité inédit de Menahem Récanati sur les Sefirot, au commencement du commentaire sur les prières[3], et, dans ce traité, l'auteur cite son commentaire sur le Pentateuque. Je ne sais pas si cette citation vise également la section de l'Exode nommée par F., mais il n'en reste pas moins que ce passage du *Liber fidei* n'a pas été écrit avant le XIVe siècle et probablement pas avant le milieu de ce siècle, puisque Récanati est désigné par le mot רבותינו, « nos rabbins ».

Nous continuons nos comparaisons entre M. et F. — M. 3 = F. 7, § 5 (un peu altéré). M. 4, au milieu = F. 8, ligne 8 en bas (avec deux fois l'omission de ספרי הקבלה). La suite de M. se trouve dans F. 17 (7 lignes). M. 5, ressemble peu à F. 22, mais ce qui suit על תולדות המשיח se trouve dans F. 23. Au lieu des mots

[1] Voir t. IV, p. 83.

[2] Dans le Dialogue (Voy. plus loin, V, 4 *b*), on lit mieux יתעו אתכם רבותיכם, mais la suite est plus corrompue.

[3] Voir le Catal. des mss. de Schœnblum-Ghirondi, autogr., n° 115, p. 116; mss. de Munich, n° 112, etc.

de F. 23 : [2] ובלשון אשכנז היידן [1] ובאו המשיחיים הנקראים ישמעאלים, on lit dans M. 6 : ובאו גוים. M. 8 (sur Gabriel et Marie) est plus complet que F. 25. M. 10-11 = F. 47-48, jusqu'aux mots מסמין עיני ישראל, phrase affectionnée par l'auteur (cf. p. 118 et ci-dessous). M. 11-13 = F. 33-36. Il faut remarquer dans M. 11, בל' אשכנז איין גלייזר = F. 34, גלייישנר. M. 13, a la confession de foi עיקרי אמונתנו que j'avais cru devoir attribuer à Fagius, parce qu'elle se trouve après l'épigraphe (*Revue*, IV, p. 82) [3].

Nous voilà arrivés à la fin de la première pièce. L'examen que nous en avons fait montre clairement qu'il y a plus qu'une ressemblance superficielle et accidentelle entre Munster et Fagius.

Pièce II (p. 14). Elle a pour titre : הזאת אמונת היהודים אשר הם בזמן ובימים האלה יאמינו בה. « Hæc est fides Judæorum, quam ipsi credunt hoc ævo atque diebus istis » Elle commence par ces mots : אנחנו היהודים מאמינים באלהים חיים אדון עולם אשר מלך בטרם כל יציר נברא ואין עת אל מציאותו אחד ואין יחיד . . . על יד נביאו נאמן משה (!). On voit que l'auteur a amalgamé les hymnes אדון עולם et יגדל [4]. La pièce se compose de passages et de phrases des prières journalières et de versets bibliques, jusqu'à la page 17, où commence l'exposition de la doctrine du Messie et où sont cités ces mots : כמעם ההגדה שאמר משיח יעמוד ברומא (Cf. F. p. 96, § 73). P. 17 on lit également : עוד הביא ההגדה שהמשיח יתפלל על ישראל. Nous reviendrons sur ce passage. A la fin de la pièce (p. 22-23) se trouvent ces mots : « Censura fidei imo errorum Jehudæorum, per Seb. Munst. » Puis : « Tractarunt et ante me hoc argumentum Porchetus, Paulus Purgensis, Petrus Galatinus et ALII QUIDAM, sed *latine tantum*, nos et latinis et hebræis nostra legenda proponimus et quædam hic scripsimus *quæ apud alios non invenies* ».

Pièce III (p. 23). Elle est intitulée : תשובות קצת וראיות על הבלים ותעתועים אשר בידי היהודים « Responsiones quædam et rationes contra vanitates et errores Jehudæorum. » Elle débute ainsi : והנה כל המחלוקת אשר בין הנוצריים [5] ובין היהודים היא בענין השילוש ובענין המשיח. בענין השילוש היהודים יש (!) אומרים בשקר שאנחנו עובדים את ג' (!) אלהים ושנאמר שיש שתי רשויות. La question

[1] Ces deux mots sont omis par inadvertance dans notre article (t. IV, p. 82), ils devaient être remplacés par des points.

[2] Ce mot *heiden* n'est pas, comme je l'avais cru d'abord, le seul mot allemand du livre ; voir plus bas le mot *gleisner*.

[3] On y rencontre les mêmes fautes : מֵאָת et חיים נְצָחים, elles proviennent peut-être d'une autre source que le *Liber fidei*.

[4] Cette prière est citée formellement p. 24.

[5] On aura remarqué que le *Liber fidei* nomme les chrétiens משיחיים.

de la Trinité est traitée dans un mauvais style, qui diffère beaucoup de celui de l'auteur du *Liber fidei*. Cette différence est sensible à la page 26 : הנה כתוב בס' עולם זוטא, passage identique à F. 61, ch. IV, § 38. Cette identité s'arrête aussitôt, car M. cite ensuite un extrait du Talmud *Aboda Zara*, tandis que F. rapporte un texte du traité *Schabbat* et du *Tanna debè Eliahou*. Néanmoins, à cette même page (p. 26, ligne 6 en remontant), nous trouvons ces deux passages concordants : ועוד אתם כופרים במשיח ה' ומסמין את עיני ישראל בפירושיכם ; dans F. 28 : ולא כפי' הפורשים ...וכופרים במשיח ה' ומסמין וכו'. On voit par là que l'auteur du *Liber fidei* ne s'adresse pas directement à la généralité des Juifs. Après ces quelques lignes, nous lisons (p. 26, dernière ligne, et p. 27, ligne 1) : ומה תועיל לכם התשובה ההיא גדולה (sic) אשר עשיתם בשנת רס"ב לפ"ק וכו'. C'est le passage de F. 99 dont nous avons parlé (*Revue*, IV, p. 83). Nous trouvons ensuite M. 27 = F. 99, 93, 48 ; M. 28-31 = F. 48-53. On ne rencontre pas dans M. le passage de F. 49, où nous avons corrigé שלם en שלה, ni les mots כמו שפירשתי בפרק ראשון de F. 51 ; par contre, au lieu de כו' de F. 52, ligne 4, on trouve dans M. 28, ligne 8 en remontant, ce que F. a probablement omis[1]. M. 29 dit : אלא בודאי אני הלבלר אומר שמשיח בא בזמנו, « *Ego itaque qui ista scribo* certissime dico, Meschiam venisse tempore suo » ; Munster n'a pas séparé cette glose d'un copiste du texte qui la suit ! Par contre M. 3 a supprimé la note du copiste de F. 100 (voir *Revue*, IV, p. 82).

Relevons encore dans cette troisième partie : M. 31 = F. 54, 105, 109 ; M. 32 (משה המצרי) = F. 109, 111 ; M. 33 = F. 99, 93 ; M. 35 = F. 95.

Pièce IV (p. 36). Elle a pour titre : טְעִיּוֹת (!) וסִבְרוֹת (!) שקר הנבדות כנגד (!) המשיחיים, « Errores et vanissimæ opiniones contra christianos conficti ». Ce titre, plein de fautes, est précédé d'une douzaine de lignes écrites par Munster « ad pium lectorem ». La piété de l'auteur s'épuise en invectives qu'il vaut mieux passer sous silence. Dans l'épître, Munster nomme les ouvrages suivants : le *Nizzahon*, le *Séfer Toledot*, le *Séfer Emounot* (de Saadia, voir ci-dessous), le ספר הגלוי וס' ברית תחת תשובה על המינים. Nous avons déjà reconnu des emprunts faits au Nizzahon dans les notes de Munster sur l'Evangile. Il nous suffira de noter ici les pages de l'édition Wagenseil où se trouvent les passages reproduits par

[1] Le mot כולי (*sic*), כו', se trouve assez souvent dans le *Liber fidei*. Peut-être Fagius l'a-t-il mis aux endroits où il ne savait pas lire le texte.

Munster dans cette pièce. M. 36[1] = Wagenseil 143; M. 38-39 = W. 235-236; M. 39-40 = W. 238-239; M. 40[2] = W. 197[3]; M. 41-42 = W. 131-132; M. 42 = W. 130 (différent).

Le *Liber fidei* n'est pas entièrement oublié dans cette compilation. La fin de notre pièce (p. 42-44), qui forme peut-être une sorte de chapitre final de tout l'ouvrage, répond au dernier paragraphe du *Liber fidei* (§ 87, p. 116-118 jusqu'à la ligne 16) aux mots : עובר על דברי תורה). Le *Liber fidei* recommandant la clémence dans les lignes suivantes, Munster, en les omettant, voulait-il s'interdire ce sentiment? On comprend qu'il n'ait pas voulu, comme le fait ce livre, recommander la lecture des ouvrages de cabbale ni celle du livre אמנה, puisqu'il pille ce dernier d'un bout à l'autre sans scrupule ni conscience.

Encore un mot sur la *version latine* des passages du *Liber fidei* qui se trouvent dans Munster et dans Fagius. Il ne faut pas croire que Fagius n'ait fait que réimprimer simplement la traduction de Munster. Quelquefois les mêmes mots hébreux dans les deux ouvrages sont traduits différemment. Ainsi M. 3, להעביב « et impediret » (!); F. 7, להעביב ולהענין, « nubilem esse » (p. 7 du latin); M. *ibid.*, כמלא נימא, « admodum », F. *ibid.*, « vel pilus capitis ».

On se demande, après tout cela, s'il est possible que Fagius ignorât que ces parties du *Liber fidei* avaient été imprimées cinq ans auparavant par Munster. Mais d'autres surprises nous attendent. Munster avait publié, encore quelques années plus tôt, un ouvrage contre le judaïsme intitulé ainsi : « הויכוח Christiani hominis cum Judæo pertinaciter prodigiosis suis opinionibus... addicto, Colloquium : per Seb. Munsterum. Basileæ an. salutis MDXXIX, » pet. in-8° [4].

[1] Il s'agit d'un empereur qui veut examiner les trois religions. Ce passage et quelques autres encore, où l'auteur du vieux *Nizzahon* fait mention d'Ismaël et des Ismaélites, de מחמט « Dieu (!) des Ismaélites », (p. 73, 96, 99, 100, 146, 176, 197, 237, 247 et 256 de l'édit. Wagenseil), auraient dû trouver place dans mon ouvrage : *Polemische und apologet. Literatur*, p. 363.

[2] Le Gregorius mentionné dans ce passage semble être Grégoire le Thaumaturge; mais le Gregorius cité dans Wagenseil, p. 235 (פירש גריגוריוס), est un auteur.

[3] Wagenseil cite ici une variante précédée de ces mots : « apud Munster in Evang., p. 103 » c'est-à-dire d'une édition différente de la première. On chercherait en vain ce passage dans les notes de Munster sur l'Evangile hébreu.

[4] Je me sers d'un exemplaire de la bibliothèque royale de Berlin qui ne renferme que l'hébreu. Il contient 4 feuilles à 8 feuillets, non chiffrés; les signatures du bas vont de א à ה. Comme ce traité n'a aucune division je citerai les feuilles par des chiffres romains, les feuillets par des chiffres arabes. On a intercalé dans cet exemplaire un nombre égal de feuillets qui contiennent, en écriture ancienne presque illisible, une *version latine* littérale, qui sans doute aura été copiée d'un exemplaire plus

A première vue, ce livre hébreu paraît une mauvaise traduction d'un ouvrage latin ; ainsi, les adjectifs y précèdent ordinairement les noms, on y lit des fautes comme celles-ci : מאמינים באחד אלהים (IV, 4), au lieu de באל אחד de F. (p. 107), משתחוים לאחד אל (IV, 2 *b*) pour לאל אחד (F. 37).

Voici le commencement de la préface[1] : בספר הזה נדבר הנוצרי היוכוח הנוצרי המאמין : I, 2, עם יהודי החצף (sic) על דברים משונים (!) ויהודה (sic) החצף. Je n'ai pas l'intention de donner ici une caractéristique de cet ouvrage grossier de forme et de fond, qui a sans doute été composé par un auteur qui ne savait même pas les règles élémentaires de l'hébreu, comme par exemple la règle de l'omission de l'article à l'*état construit*, la distinction entre אין et לא, etc. Nous supposons que Munster a écrit ce livre en latin et l'a traduit ensuite dans une langue qui lui paraissait être de l'hébreu. On sait que Munster s'est acquis de la célébrité par sa cosmographie en langue allemande. Or nous croyons reconnaître le cosmographe dans le passage suivant (III, 1 *b*) : ארץ סינים הוא הדרום כי הסינים שוכנים שם והוא מבני כנען[2].

On ne sera pas étonné de rencontrer dans ce nouveau traité des passages du livre précédent de Munster, du *Nizzahon* et même du *Liber fidei*, lequel se fait reconnaître par le style qui, sans être de qualité supérieure, ne laisse pas d'être bien au-dessus de celui de Munster. Mais ici on ne trouvera plus, comme dans le *Torat Maschiah*, des pages entières, plus ou moins écourtées, du *Liber fidei;* tout au plus y voit-on une discussion qui caractérise la façon dont Munster a utilisé le *Liber fidei*. Le VIIe chapitre de ce dernier (§ 79-81, p. 102-111) réfute les objections des Juifs contre le dogme chrétien d'après lequel le Messie est déjà venu. Ces objections sont au nombre de quinze, dont cinq sont tirées de la Bible, cinq de la tradition (קבלה) et cinq de l'évidence (מראית העין). Ce sont celles mêmes que Saadia a données dans son célèbre ouvrage : *Les religions et les dogmes* (traité VIII, p. 158 sqq. de l'éd. de Leipzig[3]). Le *Liber fidei* suit la traduction de Jehuda Tibbon, mais non servilement. Il est même possible qu'il se soit servi de la paraphrase anonyme, inédite, qui a été, à tort, attribuée à Berakhia ha-Nakdan[4], ou de quelque source intermédiaire. Quoi

complet, car il y a des exemplaires qui ont une traduction latine intitulée : « נוצרים Messias Christianorum.... »

[1] J'omets les voyelles.

[2] Je n'ai pas sous la main cette cosmographie pour voir si le passage en question s'y trouve.

[3] La traduction hébraïque de Jehuda Tibbon rend le mot arabe אלכבר (éd. Leyde, p. 249-250) par הגדה, et le mot עיאן par נגה שיושג בראות.

[4] *Hebr. Bibliogr.*, XVII, p. 122. La partie imprimée sous le titre de הפדות

qu'il en soit, le Dialogue de Munster (IV, 1 *b*) donne un extrait littéral du VIIe chapitre du *Liber fidei*, semblable aux extraits du *Torat ha-Maschiah*, avec une introduction écrite dans son jargon hébreu : הנוצרי. אתה עדיין (!) הרבית לדבר על משונים דברים ספר נא עתה לי כלם ההם (!) בכלל אשר פה ושם (hinc inde) אמרת. היהודי. אעשה ואספר לך ט"ו תשובות. Dans le premier ouvrage de Munster (p. 31), on ne trouve qu'un court passage de ce chapitre (p. 105). Est-ce que Munster se serait réservé ce chapitre pour son second ouvrage ?

Pour terminer cette notice, devenue plus longue que nous ne pensions, nous relèverons quelques passages, en suivant l'ordre du livre, qui est fait sans plan apparent.

I, 8 *b*, le Juif parle de trois sources ou livres : les 24 livres שקורין ביב"לא בלע"ז, le Talmud et le Midrasch (sic) ר"ל פרידיקוטא. Ce passage est emprunté à la controverse de Nahmanide[1]. A la même page on lit : ועוד אני קורא אותו הדרשה הגדה קונדי"גונג בלשון אשכנז, ce qui se trouve également dans l'édit. d'Amsterdam de la Controverse. Le passage suivant : הנוצרי, הלא משיח תמיד יש בעיר רומי, se rattache à un sujet mentionné dans cette controverse de Nahmanide, p. 11. Munster fait dire au Juif (II, 1) השתמר שלא לאחרים הנה הגדה אמ' (sic) תִגֶלה. Ce secret se trouve dans Nahmanide, p. 13, c'est de là que l'aura pris le *Liber fidei* (p. 96, § 73) ולא כטעם ההגדה שאומר משיח עומד ברומי ; ce qui suit dans le Dialogue (II, 2 *b*) se trouve dans F. p. 93 (et dans Munster, p. 33, en partie).

II, 6, on lit : גופו הראשון שב אל ארץ בעלותו (sic) כל יסוד אל יסודו ; c'est une corruption de la phrase : שוב כל יסוד (דבר) אל יסודו ; qui revient sans cesse dans les ouvrages philosophiques. — II, 6 *b*, היהודי. עוד הביאו הגדה שאמר על משיח שהוא מתפלל. Nous avons déjà rencontré cette phrase, elle est inexplicable ici comme dans M. p. 19. En réalité, elle est tirée de la Controverse de Nahmanide, p. 13; Munster n'a pas su détacher sa citation d'une phrase qui se comprend seulement dans son contexte. II, 8. הנה עברו... מין (!) לבד של"ה שנה, passage déjà discuté.

III, 5. Les chrétiens et les Ismaélites se disputent Jérusalem (sic! התגרו). Le passage correspondant dans Wagenseil, p. 73, est moins étendu.

IV, 6 *b* = F. p. 37; IV, 7 *b* cf. F. p. 77, IV, 8, ר' משה המצרי

והפורקן (*Catal. Bodl.*, p. 2180) ne se rapporte pas aux quinze objections.

[1] P. 10, de mon édition ; le mot פרידיקוטא se trouve dans l'édit. d'Amsterdam.

(sic) בהלכות על השופטים. Cette manière de désigner Maïmonide par « Moïse l'Egyptien », que nous avons déjà remarquée dans l'autre ouvrage de Munster, n'est pas, que nous sachions, d'origine juive. La préposition על et l'article de השופטים sont incorrects ; la phrase ainsi faite donne à croire que Maïmonide aurait composé des *halakhot* sur le *Livre des Juges*.

V, 1. Si le Messie aura une femme... C'est la fin du chap. VIII (§ 82, p. 111) du *Liber fidei :* l'opinion juive sur ce sujet se trouve dans M. p. 22 sans la réfutation. — V, 1 *b*, הגדול רבינו משה בן מיימון (cf. F. p. 96) = F. p. 112. — V, 4, הנזכר מספר אלף (sic) של"ה. Selon F. 4*b*, les rabbins attendent le Messie en 1358. לעולם יתיצו אתכם רבותיכם, F. p. 52 (M. p. 29) ; voir ci-dessus, p. 61. — V, 6 *b* sur Isaïe, 7, 14 = F. p 23 (M. p. 5).

Le livre finit comme il a commencé, par une phrase incorrecte : הנוצרי, אתה מדבר כמו מתיאש ועקש יהודה. Bien entendu, c'est le chrétien qui a le dernier mot, mais le Juif n'est pas converti. C'est la fin ordinaire des écrits des convertisseurs.

M. Steinschneider.

LES JUIFS DANS LES COLONIES FRANÇAISES

AU XVIIIe SIÈCLE[1]

VI

La grande démonstration de bienveillance, manifestée à l'égard des Juifs par ceux qui avaient à se plaindre du gouverneur, n'était rien moins que sincère : c'était une arme de guerre, et, à la première occasion, l'envie et la jalousie contre les Juifs reprendraient tous leurs droits ; colons et commerçants se tourneraient avec un accord touchant contre ceux, que, de tout temps, ils regardaient comme des obstacles à leur fortune. Le comte d'Estaing le comprit très bien ; et il pensa avec raison que, si les Juifs se trouvaient, non par sa faute, exposés à de grandes tribulations et dans une situation inquiétante pour leur repos et leurs fortunes, ils auraient besoin d'un protecteur et se jetteraient dans les bras du gouverneur, pour peu qu'il leur offrît un appui.

Il fallait donc faire naître une pareille circonstance. Des émissaires tout dévoués se chargèrent de cette besogne, et ils arrivèrent par des manœuvres, par des excitations malsaines, à réunir un groupe assez nombreux de négociants et de capitaines de vaisseaux et à les amener à se plaindre des Juifs. Il est facile de comprendre que l'espoir de voir la colonie débarrassée de tous les Juifs commerçants et industriels fut assez agréable à leurs concurrents, et on pense bien qu'en peu de jours on arriva facilement à faire couvrir la requête suivante de cent cinquante signatures environ.

[1] Voir *Revue*, t. IV, p. 127 et 236.

Requête présentée à M. le Gouverneur general par le commerce contre les Juifs.

Extrait des minutes du greffe du siége royal du Cap[1].

2 avril 1765.

De la procédure instruite à la requête du substitut du Procureur du Roy de ce siége, contre les Juifs résidans dans la dépendance de cette jurisdiction, a été extrait ce qui suit :

A Monsieur le comte d'Estaing, Gouverneur general des Isles francoises sous le Vent.

Supplie le Commerce de France et du Cap représenté par les negocians, capitaines des navires de marchands soussignés ;

Disant que nonobstant la protection signalée que vous luy accordés et dont vous luy avés donné les preuves les plus fortes en faisant arrêter ces jours derniers à la requisition de leurs créanciers deux Juifs banqueroutiers et dans le cas d'enlever leurs effets de plus grande valeur pour les porter soit aux pays espagnols ou à Curaçao, la patrie de l'un d'eux, il ne peut s'empêcher de craindre les suites de la manœuvre de cette secte dangereuse et de solliciter l'effet de votre pouvoir à ce qu'il vous plaise,

Ordonner que l'édit de mars 1685 rappelant celuy d'avril 1615 pour enjoindre aux officiers de Sa Majesté de chasser hors des Isles tous les Juifs qui y auroient établi leur résidence et enregistré au Conseil supérieur de St Domingue au Petit Goave, le 6 may 1687, soit exécuté suivant la forme et teneur, la volonté du Prince n'étant pas douteuse à cet égard, puisqu'il n'y a aucun édit dérogatoire et qu'au contraire sans egard aux lettres-patentes données à Meudon en 1723 pour permettre de s'établir dans les généralités d'Auch et de Bordeaux, a donné un troisième édit en mars 1724, confirmant l'article premier ceux de 1615 et de 1685 pour enjoindre aux directeurs de la compagnie occidentale d'expulser les Juifs de la Louisiane, ce qui prouve que le Roy en leur accordant des résidences en deux ou trois villes du royaume n'entendit ny n'entend, ne voulut ny ne veut que ces mêmes Juifs pussent ny puissent jamais établir résidence en nos colonies. Sont-ils faits en effet pour avoir le privilège de s'initier dans le commerce de nos Isles ? Quand l'édit d'octobre 1727 l'interdit même aux étrangers naturalisés sous peine de banissement et d'amende contre les françois qui les employent aux affaires de commerce soit pour commis, facteur, teneur de livres, etc. ;

Ordonner en consequence que tous les Juifs residents en la colonie soient tenus d'en sortir dans les délais énoncés, à peine de la confiscation de corps et biens portés par les édits cy-dessus ;

Autoriser les supliants à faire la recherche desdits Juifs, pour en

[1] Arch. du Minist. de la Mar. — Corresp. générale. — Colonies. — Saint-Domingue, *ad annum*.

être dressé des listes à remettre ez mains des juges officiers de police qui seroient tenus après le délay fixé de les chasser et de procéder contre eux aux termes de l'édit ;

Ordonner qu'avant que l'ordonnance à intervenir fut lue et publiée, il fut placé en sentinelle aux portes de tous les Juifs ayant magazin en quelques villes ou bourgs que ce fut pour être gardés jusqu'à ce que le commerce eut pourvu à ses suretes vis-à-vis d'eux, crainte de soustraction d'effets ;

Ordonner que l'offre qu'ils pourroient faire de recevoir le baptême pour se soustraire aux dispositions de l'ordonnance n'y changeroit rien, n'en devant paroitre que plus méprisables et dangereux.

Signés à la minute : .....

Vu la présente requête, renvoyée a la justice ordinaire pour être les édits de Sa Majesté exécutés selon leur forme et teneur.

Au Cap, le 2 avril 1765.

ESTAING.

Cette requête, remise au juge du Cap le *trois avril*, fit l'objet du jugement suivant, rendu huit jours après, sans que les intéressés eussent été entendus.

Ordonnance du juge du Cap qui expulse les Juifs de sa jurisprudence[1].

Du 10 avril 1765.

Vu la remontrance du procureur du Roi en fonctions, en date du 3 de ce mois ; la requête présentée à M. le gouverneur général au nom du commerce de France et du Cap, représenté par les négocians, capitaines de navires et marchands qui l'ont souscrite et qui se trouvent au nombre de cent cinquante-deux environ ; le mémoire y joint non signé, l'ordonnance de M. le général étant au bas de ladite requête, laquelle est en date du 2 avril présent mois, ensemble la lettre de M. le général datée du même jour portant envoi au procureur du Roi desdites requetes, mémoire et ordonnance ; le tout demeurera ci-joint pour recours :

Nous faisant droit sur ladite remontrance ordonnons que l'article premier de l'édit du mois de mars 1685 dûment enregistré, sera exécuté suivant sa forme et sa teneur;

En conséquence, ordonnons à tous et chacun de ces Juifs qui sont actuellement dans l'étendue de ces juridictions et qui ont pu y établir une résidence d'avoir à en sortir dans trois mois, à compter du jour de la publication de la présence ordonnance ; et faute par lesdits Juifs de sortir dans lesdits trois mois, nous ordonnons qu'ils

[1] *Lois et constitutions des colonies françaises d'Amérique sous le Vent*, par Moreau de Saint-Méry, etc., etc. Paris, 1787, t. IV, p. 851.

seront poursuivis et leurs corps et leurs biens confisqués au profit du Roi, conformément audit édit, à l'effet de quoy autorisons conformément à leur demande et en tant que de besoin, enjoignons aux négocians, capitaines, marchands et autres, à faire apres lesdits trois mois la denonciation au procureur du Roi de tous et chacun des Juifs qui se trouveroient encore dans l'étendue de la jurisdiction; le tout toutefois sans prejudice des privilèges, si aucuns ont pu être accordés à des Juifs particuliers et qui auroient été bien et dûment enregistrés en cette colonie. Et sera la présente lue, publiée et affichée par tout où besoin sera et enregistré au greffe de cette jurisdiction, etc.....

Lue, publiée et affichée, le dimanche 14 avril.

Ce qu'il y eut de fort curieux dans la manière d'agir de M. le comte d'Estaing, c'est la duplicité qu'il montra dans toute la marche de cette affaire. Ainsi, le 6 février, il envoie la lettre suivante à M. d'Aguilard, qu'il avait investi des fonctions de syndic des Juifs et qu'il avait forcé à faire des avances considérables pour ceux qui n'avaient pas encore payé leurs contributions.

Lettre de M. d'Estaing à M. d'Aguilard [1].

Au Cap, le 6 février 1765.

J'ai reçu, Monsieur, la lettre que vous m'avés fait l'honneur de m'écrire le 30 janvier. Je suis certain que la construction des barraques se continue avec succès. Je vous prie d'en rendre compte à M. l'intendant. Vous ferés très bien de contraindre les souscripteurs à remplir leurs engagements. C'est le moyen de vous payer de vos avances. *Ils ne sont pas dans le cas de vous traduire devant les juges ordinaires.* Vous pouvés me dénoncer ceux qui persisteront dans leur refus. Je vous ferai expédier les ordres qui vous seront nécessaires.

J'ai l'honneur, etc.....

ESTAING.

D'un autre côté, au moment où on lui présenta cette requête du commerce contre les Juifs, il écrivit encore à M. Daguilard la lettre suivante, dans laquelle il lui annonçait cette requête d'une manière fort vague.

Lettre de M. d'Estaing à M. d'Aguilard [2].

J'ai reçu, Monsieur, la lettre que vous m'avés fait l'honneur de m'écrire. M. Delpeche continue à se plaindre de vous très vivement.

[1] Arch du Minist. de la Mar. — Collect. Moreau Saint-Méry. — Colonies en général, t. XV, art. Juif.

[2] Ibid.

Il m'envoye plusieurs pièces pour prouver que vous ne cherchés qu'à éluder l'exécution de l'obligation que vous vous êtes imposée. Je prie M. Berne d'examiner les motifs et de vous indiquer la conduite que vous devés tenir tant avec M. Delpech que pour procurer le remplacement des 10,000 l. qui se trouvent en déficit par l'embarquement furtif d'un Juif. Vous voudrèz bien vous conformer à ce qui vous sera prescrit par M. Berne. Il sollicitera lui-même auprès du comte d'Elva les ordres qui seront nécessaires pour terminer une opération que vous paraissez avoir négligée.

J'ai remis à la chambre de conciliation la requête que vous m'avés adressée. J'ai recommandé au greffier de nous mettre à portée, M. l'intendant et moi, d'y statuer le plus tot possible.

Le commerce du Cap m'a présenté une requête contre les Juifs. Je l'ai renvoyée au juge ordinaire.

J'ai l'honneur, etc..... ESTAING.

Pour bien nous rendre compte de la pensée intime de M. d'Estaing, nous sommes obligé de recourir à son *Journal* où il écrivait tous les jours les événements, avec les observations qu'il jugeait nécessaire d'y ajouter, pour faire comprendre ses actes au ministre, à qui il l'envoyait à chaque départ de courrier. C'est dans ces lignes tracées au jour le jour que nous pouvons surprendre le but qu'il poursuit. Là, il montre le résultat qu'il attend de cette requête et, s'il n'avoue pas la part qu'il prend à cette démonstration hostile, il la laisse du moins deviner ; car si la demande des commerçants ne lui est présentée que le 30 mars, il avoue dans son *Journal* que sept jours auparavant on était venu lui demander *la permission de présenter une requête contre les Juifs*. De cette démarche et des termes formels employés par M. d'Estaing dans sa réponse aux négociants il paraît résulter que les habitants et les capitaines de navires, poussés à faire une pareille *requête* par quelques émissaires qui leur auraient promis l'appui du gouverneur, ne pouvaient croire à la réalité de cette promesse et qu'ils voulaient en recevoir l'assurance de la bouche même de M. d'Estaing. C'est dans ce but qu'ils se rendirent chez le gouverneur, d'abord le 24 mars pour demander la permission, et ensuite le 30 mars pour apporter cette requête.

Voici les extraits que nous avons copiés dans le *Journal*[1] de M. d'Estaing et qui ont rapport à cette affaire.

. . . . . .

24 mars 1765. — Les négocians du Cap sont venus me prier de

[1] Arch. du Minist. de la Mar. — Corresp. générale. — Colonies. — Saint-Domingue, *ad annum*.

leur accorder la permission de présenter une requête contre les Juifs établis dans la colonie : je leur ai dit qu'ils pouvoient me demander tout ce qu'ils imagineroient leur etre utile et que je ferois toujours la plus grande attention à leurs désirs.

. . . . . .

Du samedi 30 mars. — Le commerce m'a présenté une requête contre les Juifs : il demande leur expulsion de la colonie en vertu de l'édit de Sa Majesté. La requête est bien faite, elle me paroit raisonnable, je l'ai renvoyée à la justice ordinaire. Il est probable que les formalités seront longues et que j'aurai le tems de recevoir les ordres de la Cour sur cet objet avant que le conseil ait prononcé définitivement. Si la jurisdiction ordonne l'expulsion des Israelites, cela les effrayera. Ils feront moins de banqueroutes frauduleuses, il en a existé deux dans peu de jours au Cap et peut être que pour mériter la protection du gouvernement, les Juifs se décideront à faire rentrer dans la caisse du Roy l'argent des soumissions qu'ils ont faites et qu'ils ne payent point parce que les gens de loix les assurent que ce genre d'imposition n'étant pas juridique, ils n'ont qu'à crier bien fort, ne pas payer et que si je fais punir quelqu'un d'entre eux, on verbalisera et l'on envoyera le tout en France comme preuve de tyrannie.

. . . . . .

Le juge a trouvé mauvais qu'on se fut adressé à moi et non à luy. C'est une ridicule chose que l'excès des prétentions juridiques. Si la Cour n'y met ordre, il ne faut icy pour gouverneur qu'un maître de requêtes.

. . . . . .

Du mercredy 3 avril. — Les Juifs font travailler à leur requête pour demander d'être conservés dans la colonie : je crois qu'il seroit à désirer qu'ils eussent un sindic[1] et qu'ils repondissent mutuellement de leurs engagemens : le moyen dont ils se servent pour tromper les capitaines est aussy simple qu'odieux. Les riches israélites font acheter a grand prix les marchandises des cargaisons, ils les payent suivant l'usage des détailleurs moitié comptant ; ils les vendent à 15 ou 10 p. 0/0 meilleur marché que les autres ; leur débit est prompt, l'argent rentré le petit Juif disparoit et le gros reste avec au moins un tiers de profit assuré. Les capitaines ne peuvent s'en prendre à lui : les petits commettans chrétiens sont au desespoir parce qu'ils ne peuvent pas vendre étant forcés d'exiger un plus haut prix, et les habitans se divertissent beaucoup de cette manœuvre parce qu'ils ont en effet à meilleur marché ; il n'y a

[1] Nous avons vu (t. IV, p. 243), que, par une décision en date du 18 octobre 1764, il avait nommé M. Daguilard syndic des Juifs. Ce n'est qu'après cinq mois et demi qu'il fait mention dans son journal, écrit pour le Ministre, de l'opportunité qu'il y aurait à nommer un syndic, sans toutefois annoncer qu'il avait fait une pareille nomination. On peut juger par là de la véracité que mettait M. d'Estaing dans sa correspondance officielle.

d'autre remede qu'à rendre les Juifs solidaires ou de les chasser : ce dernier party ne seroit pas de mon avis.

. . . . . .

Du samedy 13 avril. — L'ordonnance rendue par le juge en conséquence des édits ordonne aux Juifs de sortir dans trois mois de la colonie. Ils ont déjà été rendre visite à M. l'intendant pour lui proposer de payer la moitié de ce qu'ils doivent au Trésor.

. . . . . .

Par ce dernier paragraphe du *Journal* du comte d'Estaing, nous voyons qu'il était arrivé au but qu'il poursuivait, et que le juge, sans connaître ses manœuvres ni l'objet qu'il voulait atteindre, lui avait fourni, d'une manière inconsciente, les moyens de pression qui lui étaient nécessaires pour appuyer sa justification. Dorénavant les Juifs feront tout ce que M. le gouverneur général voudra. Sous le coup de l'exécution de la sentence rendue par le juge du Cap, ils seront disposés à faire tous les sacrifices. Ils courent chez M. Magon, l'intendant, payent, déclarent, écrivent, signent, *volontairement* cette fois encore, que c'est de leur propre mouvement qu'ils sont venus offrir leur argent et leur signature, il y a six mois; que toutes ces accusations contre les taxes arbitraires de M. le gouverneur sont fausses; que M. le gouverneur est leur seul protecteur, leur vrai bienfaiteur. M. d'Estaing put alors en toute sécurité et à bon droit écrire dans *la Réponse aux mémoires d'accusation au nombre de sept envoyés par la dépêche en date de Versailles du 7 avril* 1765[1] :

« On n'a point taxé les Juifs; on les a invités dans un tems que le commerce demandoit leur exclusion déjà prononcée par une sentence de la jurisdiction du Cap. On a saisi cet instant pour les charger de quelques ouvrages utiles au public et pour leur faire avancer des fonds nécessaires et qui devroient leur être emboursés : on n'a même décerné aucune contrainte contre ceux qui n'ont pas rempli leurs engagements, peu les ont exécutés. Bien loin qu'on aye cherché à expulser les Juifs, en leur fournissant les moyens de se rendre utiles, on leur offroit ceux de répondre et de se mettre à couvert de l'animosité du commerce. Cette accusation fausse dans tous ses points paroit avoir pour objet celui de faire un compliment au gouvernement de la Jamaïque, gouvernement qui a cependant varié bien des fois sur le compte des Juifs. Ils y sont accablés de taxes énormes et on les y rend presque comme des esclaves lorsqu'ils doivent et ne payent pas : icy ils ont fait des banqueroutes frauduleuses ; le commerce s'en est plaint; il a demontré leurs manœu-

[1] Arch. du Minist. de la Mar. — Corresp. générale. — Colonies, *ad annum*.

vres et à peine l'a-t-on secouru par les voyes les plus ordinaires de l'autorité. »

Si, humbles et soumis à la volonté de M. le gouverneur, les Juifs purent dorénavant compter sur sa protection et être certains que la sentence du juge du Cap ne serait point exécutée, ils ne voulurent pas néanmoins laisser le jugement sans protestation. Aussi, le 30 avril, firent-ils signifier *une requête en opposition de cette ordonnance* dont nous extrayons les passages suivants :

« Depuis l'obtention des lettres-patentes de 1656, Louis XIV informé que les Juifs étrangers s'étoient introduits dans cette colonie sans sa permission et désirant y maintenir la religion catholique et faire un reglement general pour conserver l'ordre nécessaire fit promulguer en mars 1685 un édit dont le premier article porte que celui du 23 avril 1615 sera exécuté et que tous les Juifs seront expulsés de la colonie. On ignore si cet édit a eu une exécution ; mais ce qu'on n'ignore point c'est que les Juifs regnicoles portugais y ont resté, y ont vécu sous la protection des lois, des puissances et des tribunaux et on ne peut en rapporter de preuve plus sensible que l'arrêt du conseil supérieur du Cap rendu en 1758 en faveur du sieur Daguillard, qui dans sa personne confirme les privilèges de tous les Juifs portugais nonobstant ce défaut d'enregistrement.

» Le sieur Daguillard son frère résidant en cette colonie fait un testament et dispose en faveur de son frère. Il décède et le curateur aux successions vacantes se présente pour recueillir cette succession fondé sur l'incapacité du testateur et du légataire. Conflit entre eux, la cause est portée à l'audience de votre siège et le sieur Daguillard succombe. Appel au conseil supérieur, arrêt intervient au mois de février 1758 qui infirme la sentence, déclare le testament bon, et le sr Daguillard est envoyé en possession de la succession du décédé. »

Leur principal argument, c'est la possession d'Etat : ils démontrent par des faits établis que, malgré l'article premier du Code noir, ils ont toujours habité la colonie et que ni l'interdiction de séjour, ni l'expulsion de 1683 n'ont jamais été exécutées, et qu'au contraire on les a laissés jouir de bien des avantages sans trouble et sans empêchement.

Le moyen d'opposition qu'ils firent valoir, c'est que leur expulsion ne pouvait être ordonnée sans qu'on les entendît.

De leur côté, les négociants et autres plaignants présentèrent un nouveau mémoire pour demander le maintien et la validité de la sentence du juge ; les arguments qu'ils apportèrent sont assez curieux pour être signalés :

« Les Juifs sont venus se domicilier depuis la paix au Cap et dans toute l'Isle.

» On accuse les Juifs : leur but est d'acquérir quoiqu'il en coutte par une certaine exactitude dans les principes un grand crédit afin de pouvoir lorsqu'ils auront de grosses sommes sous la main en confier le dépôt à des sinagogues étrangères et s'évader ensuitte : pourquoy seroient-ils retenus ? par la probité, ils n'y crurent jamais; par la crainte de la justice, surs de leur fuite ils n'en ont rien à redouter; par leur attachement à la patrie; en ont-ils une ? A la fois étrangers et citoyens puisqu'ils habitent : ne sont-ils pas Juifs partout où on les souffre. . . . . .

» Les Juifs nuisent encore au commerce de la nation par les liaisons qu'ils conservent dans les colonies étrangères : ce sont eux principalement qui ont fait le commerce étranger avec fraude.

» Ils ne sont pas sujets du Roy parce qu'ils se transplantent sans s'expatrier ; le bien qu'ils peuvent avoir n'est donc jamais un fonds sur lequel on puisse compter pour la subvention aux impots. S'ils s'enrichissent icy c'est aux dépens du marchand national dont la richesse feroit décidément partie de celles de l'Etat, parce qu'il est membre du corps de la nation. S'ils se ruinent ou paroissent se ruiner, ils n'en privent pas moins le marchand français des bénéfices qu'il auroit eu à se promettre de son travail. . . . . .

» Ils est une autre perte phisique que leur mauvaise conduite augmente tous les jours, c'est l'altération des monnoyes d'or, elle est à son dernier periode : quy soupçonner ? Le fait est qu'il y a tel Juif icy dont l'unique métier à Curaçao fut de vendre aux Anglais de la Jamaïque et à ceux venant à Saint-Domingue en parlementaires des espèces courtes : on présume lorsqu'il en manquoit ils y rognoient 6 l. d'or et les vendoient 3 l. au-dessous du cours.

» La population de la colonie souffre aussi de la tolérance des Juifs. Les ressources du commerce intérieur et de l'industrie touttes étendues qu'elles sont ne furent jamais infinies étant bornées par la consommation et le debouché de chaque païs. Il est aisé de comprendre qu'une certaine quantité d'hommes occupés une fois de les mettre en œuvre, la trop grande multiplicité ne peut devenir que facheuse et ruineuse. Les Juifs s'emparant du commerce intérieur de l'Isle, ils otent necessairement l'idée et les moyens de s'établir à quantité de François qui n'y avoient passés que dans ce dessein. Ceux qui se seroient mariés, l'étoient peut-être ou auroient donné le jour à de jeunes colons qui auroient un jour augmenté les forces de l'Isle, ils eussent tout au moins été des citoyens fixes et connus sur lesquels on auroit pu compter, enfin les biens que leur industrie leur auroit procurés les auroient attachés au païs dans lequel ils les avoient gagnés. En cas de guerre, ils eussent été prêts à sacrifier leur vie pour les conserver, compteroit-on sur les Juifs pour les opposer à l'ennemy : la guerre ne seroit pas declarée, qu'on les verroit passer dans les colonies neutres ; ils ne paroitroient que comme étrangers

de passage. C'est alors que l'on sentiroit combien il étoit nécessaire de les avoir fait remplacer pendant le cours de la paix par des sujets du Roy qui attachés à leur prince, à leur patrie et au païs qu'ils habitent, les eussent défendus avec courage et par intérêt personnel ; et n'est-ce pas aujourd'huy moins que jamais qu'il devroit être toléré que des étrangers, des Juifs s'initient dans le commerce de nos colonies, aujourd'huy que nos François du Canada viennent en foule y chercher des ressources.

» Plus St Domingue seroit peuplé plus il seroit pret d'etre parfaitement étably ; mais pour l'etre plus promptement et plus certainement il faudroit qu'ainsy que par le passé les fortunes faites dans un commerce passassent à la pleine. Il n'en sera rien, s'il n'est que ruineux pour les marchands françois, il n'en sera rien, s'il n'est qu'avantageux que pour les Juifs à qui il est défendu d'acquérir des biens fonds et qui d'ailleurs n'en auront jamais le dessein [1]. »

Nous n'avons donné tout au long ce passage du mémoire des négociants du Cap, que pour montrer qu'en réalité il n'y avait aucun argument sérieux ; ils savaient bien pouvoir compter sur les Juifs comme défenseurs du pays, la conduite de ceux de Surinam en était une preuve certaine ; il était prouvé de plus que tous les Juifs étaient attachés au sol par les propriétés qu'ils avaient acquises et par les industries qu'ils y avaient développées. Le juge du Cap le savait tout aussi bien que les plaignants ; mais, sans se préoccuper des arguments apportés par les Juifs, ni du droit qui devait lui faire regarder cette demande comme empiètement sur la politique qui relevait du roi seul, il rendit le 4 mai suivant la sentence qui déboutait les Juifs de leur opposition à son ordonnance du 10 avril précédent [2].

Les négociants du Cap étaient pressés d'en finir avec les Juifs, et ils avaient su intéresser à leur cause le juge du ressort. Ils espéraient d'ailleurs que M. d'Estaing ne voudrait pas prendre sous sa protection des gens qu'il avait abandonnés, ni qu'il reviendrait sur la promesse qu'il leur avait faite d'accomplir leur désir, d'autant plus que les Juifs avaient été cause d'un des points d'accusation dirigés contre lui. Mais M. d'Estaing n'avait manœuvré ainsi que pour arriver à un but déterminé, but qu'il avait atteint ; et par cela seul il était engagé à soutenir les Juifs. D'ailleurs la lettre ministérielle suivante qu'il avait reçue vers ce moment lui en faisait un devoir ; et, si on l'eût publiée, elle eût été la meilleure réponse au mémoire des négociants.

[1] Arch. du Minist. de la Mar. — Correspondance. — Colonies, Saint-Domingue, *ad annum*.

[2] Moreau de Saint-Méry, *Lois et constitutions des colonies françaises*, etc., t. IV, p. 853.

Lettre du Ministre à M. le comte d'Estaing[1].

Du 18 janvier 1765.

J'ai reçu la lettre que vous m'avés fait l'honneur de m'écrire, le 8 septembre dernier, relativement aux contributions auxquelles vous avés assujetti les Juifs de St Domingue pour subvenir à quelque dépense d'utilité publique dans la colonie. Le Roy a qui j'en ai rendu compte a approuvé tout ce que vous avés fait à cet égard, mais je crois devoir vous observer que vous ne devés faire usage de ces contributions extraordinaires qu'avec la plus grande modération et la plus grande retenue ; *car les Juifs quoique d'une religion différente sont des hommes libres très utiles à l'Etat et à la colonie par leur attachement à la culture et leur habileté dans le commerce*, et qui, s'ils y étoient contraints par des traitemens trop rigoureux pourroient porter chés l'étranger leur fortune et leur industrie. Au surplus, votre prudence vous dictera la conduite que vous devés tenir vis à vis d'eux et je vous prie de bien vouloir m'envoïer un état du montant de ces contributions et de l'emploi qui en aura été fait.

Il est probable que le comte d'Estaing fut heureux de recevoir cette lettre, dans laquelle le ministre, tout en approuvant les contributions extraordinaires imposées aux Juifs, lui recommandait néanmoins une grande prudence. Il sentit qu'il était nécessaire d'atténuer ce qu'il y avait de trop onéreux pour les Juifs : il adoucit ses ordres et ne fit réclamer de ce qui était dû sur ces prétendus prêts volontaires que le plus strict nécessaire pour remplir les engagements pris avec les entrepreneurs. Il trouva même moyen de faire face à une partie des dépenses avec d'autres ressources et laissa la plupart des engagements tomber dans l'oubli.

Quant à la sentence du juge du Cap, elle ne fut nullement exécutée ; le gouverneur accorda aux Juifs (21 juin) des *lettres de relief d'appel de la sentence du juge du Cap*[2]. Ces lettres furent signifiées au procureur du roi du Cap le 22, et toutes les poursuites furent abandonnées.

Les Juifs se retrouvèrent après cette vive alerte dans la situation où ils étaient avant le commencement de cet épisode. Un seul, M. Daguilard, fatigué de ses fonctions de syndic, persécuté plus spécialement par les commerçants du pays, ruiné par ceux qui, sous le masque du patriotisme, n'avaient cherché que la satisfaction de leurs intérêts et la chute de concurrents plus habiles

[1] Arch. du Minist. de la Mar. — Corresp. générale. — Colonies, Saint-Domingue, *ad annum*.

[2] Moreau Saint-Méry, *Lois et constitutions*, etc., t. IV, p. 853.

qu'eux, M. Daguilard, disons-nous, ne trouva de meilleur moyen pour mettre un terme à ses ennuis et pour relever sa fortune bien compromise que d'embrasser la religion chrétienne, lui qui avait été un des plus actifs champions des Juifs dans toute cette affaire. La correspondance suivante nous édifie pleinement sur ce point[1] :

Lettre du sr Ferrand au sr Daguilar.

Port-au-Prince, 5 février 1766.

Monsieur, je suis obligé de vous faire la demande du montant de l'obligation de 25,000 livres, que vous avés consentie au Trésor au mois de septembre 1764. Je vous serois tres obligé de me mettre à même de faire une réponse satisfaisante à M. l'intendant sur cet objet.

Lettre du sr Daguilar au sr Ferrand.

Port-au-Prince, 6 mars 1766.

Monsieur, je ne puis au préjudice de mes créanciers payer les 25,000 livres que vous me demandés. M. le general me fit l'honneur de me dire au Cap en décembre 1764, que ce n'est qu'à titre d'emprunt qu'il m'avoit demandé une somme de 50,000 l. pour aider aux besoins urgents de la colonie. Je fis le plus grand effort en septembre 1764 en vous remettant 25,000 l. Les circonstances ayant changé et ma position devenant toujours plus critique, je suis dans le cas de recourir aux bontés de M. le général et de M. l'intendant pour leur demander le remboursement de la somme que j'ai prêtée. D'ailleurs le moment est arrivé où il faut que je prenne un parti que j'ai désiré pendant 21 ans que je suis dans la colonie. Je vais embrasser votre religion avec une probité reconnue par le R. P. Pradines et par tous les citoyens de cette ville dans quelque état que j'étois. Je ne manquerai pas de donner à mes supérieurs de nouvelles preuves de zele et du plus profond respect. Mais pour seconder mes intentions à l'instar de tout bon colon, je désire qu'on me laisse les moyens de travailler en honnête homme et de faire valoir mes talens.

Lettre du sr Ferrand au sr Daguilar.

Monsieur, j'ai eu l'honneur de communiquer à M. l'intendant la lettre que vous m'avés fait celui de m'ecrire hier, il m'a chargé de vous marquer qu'il est vrai que M. le general et lui ont toujours entendu que la somme de 25,000 l. que vous avés comptée au Trésor en septembre 1764 n'était qu'un prêt pour satisfaire à divers besoins urgents de la colonie et que le remboursement de cette somme vous

[1] Archives du Ministère de la Marine. — Collect. Moreau Saint-Méry. — Colonies en général, t. XV, His.-Ju., art. *Juif*.

seroit fait à fur et à mesure que les facilités de la caisse permettront à ces messieurs de l'ordonner.

M. l'intendant vous fait aussi son compliment, Monsieur, sur la nouvelle qu'il apprend de l'heureux parti que vous prenés en faveur de notre religion, je suis bien flatté que cette occasion me mette aussi à même de vous témoigner la joye que je ressens du bonheur que ce changement doit naturellement vous procurer et les sentiments avec lesquels j'ai l'honneur, etc.....

On n'exigea pas de M. Daguilard le paiement de son obligation de 25,000 livres, sa situation de *néophyte* devait l'en dispenser, bien que M. d'Estaing eût compris dans son état de contributions volontaires plusieurs Juifs convertis qui habitaient la colonie.

Malgré les promesses du général et de l'intendant on ne se hâta point de rembourser à Daguilard les 25,000 livres qu'il avait versées en septembre 1764. Les descendants de Daguilard réclamèrent pendant de longues années le paiement de cette somme et lorsqu'en 1787 (24 ans après) une nouvelle réclamation fut adressée au ministre, celui-ci laissa les administrateurs juges de la légitimité du remboursement. Mais il fit les plus grandes restrictions sur les intérêts qu'il ne voulait point qu'on payât.

VII

L'épisode de 1765, qui nous montre les moyens extraordinaires et arbitraires dont se servit le comte d'Estaing pour mettre sur les Juifs une taxe de son invention et pour arriver à se défendre même contre l'accusation qu'on avait fait peser sur lui, doit nous convaincre que les Juifs n'avaient jamais abandonné les îles d'Amérique. Il est prouvé que, malgré l'édit d'expulsion de 1683, malgré l'article premier du Code noir de 1685, malgré les instructions formelles et fréquentes adressées aux gouverneurs et aux intendants, ils s'y étaient maintenus en assez grand nombre. Si quelques-uns y résidaient à la faveur de *lettres de naturalité*[1], les

[1] Telle est, par exemple, la lettre suivante adressée par le ministre à MM. le comte d'Ennery et de Peynier :

« 3 octobre 1765.

» Sur les représentations faites à S. M. par le sieur Couen, juif de nation, qu'il est établi depuis plusieurs années au fort Saint-Pierre de la Martinique et qu'il y a acquis des biens assez considérables et qu'il jouit dans la colonie de la considération que lui ont acquise sa probité et les services qu'il a eu le bonheur d'y rendre dans toutes les occasions qui se sont présentées et qu'il désireroit y finir ces jours, s'il

autres, et c'était le plus grand nombre, n'y étaient que tolérés. La Cour de France ne l'ignorait pas ; mais elle ne voulait point qu'on le lui rappelât. Les ministres envoyaient des instructions, gouverneurs et intendants les recevaient par habitude, par respect pour les lois anciennes ; mais ces instructions n'étaient pas suivies d'exécution. Il y avait un accord tacite, consenti ou non, pour se tromper mutuellement. Pour les Juifs la situation était pleine de dangers ; et ne l'auraient-ils pas compris depuis longtemps, la conduite du comte d'Estaing leur eût ouvert les yeux sur ce point. Ils voulurent donc faire donner une fixité à leur situation et ils saisirent bientôt une excellente occasion, l'avènement de Louis XVI au trône de France, pour demander que la tolérance fût transformée en un droit légal et bien défini.

Les Juifs des colonies, pour la plupart, étaient ou originaires de Bordeaux ou en relations de famille et d'affaires avec leurs coreligionnaires de cette ville ; ils s'adressèrent donc à la communauté de Bordeaux pour demander son assistance. Le moment était bien choisi : les Juifs de Bordeaux devaient, comme pour les règnes précédents, demander le renouvellement de leurs franchises et privilèges, et payer à cet effet la somme fort raisonnable de cent mille livres. Sur les démarches nombreuses et réitérées des Juifs des colonies et sur les instances de tous ceux qui, à Bordeaux, avaient de la famille ou des intérêts dans les îles, le Conseil de la communauté décida qu'un mémoire serait adressé au roi et que Pereyre, leur agent et leur représentant si dévoué à Paris, ferait les démarches les plus actives pour obtenir la réforme des lettres-patentes en ce qui concernait le séjour des Juifs aux colonies.

Le mémoire suivant fut rédigé et envoyé à Pereyre qui le remit personnellement au Ministre en appuyant sur les avantages que la France pourrait retirer de la situation nouvelle qu'elle créerait aux Juifs dans les colonies.

MÉMOIRE [1].

Les Juifs Espagnols et Portugais connus en France sous le nom de marchands portugais ou nouveaux chrestiens, demandent que

plaisoit à S. M. lui permettre de s'y fixer ; ce S. M., ayant égard aux témoignages avantageux qui ont été rendus de la conduite que ledit sieur Couen a tenue depuis qu'il est à la Martinique, elle veut et permet qu'il reste dans la colonie sans qu'il puisse être inquiété dans ces biens ; S. M. le relevant à cet effet des peines portées à l'art. 1er du Code noir, ordonne en conséquence que ce présent ordre soit enregistré au Conseil supérieur de la Martinique. » (Arch. du Ministère de la Marine, collect. Moreau St-Méry : *Colonies en général*, t. XV his. — Ju., Art. *Juifs*.

[1] Archives du Ministère de la Marine, *Rapports*. — Toutes les pièces concernant cette affaire forment un dossier à part dans une liasse, P. 7.

leurs privilèges, dont ils sollicitent la confirmation, s'étendent explicitement aux colonies.

Admis depuis plus de deux siècles dans la France, en considération de leur industrie et de leurs talens pour le commerce, ils n'ont cessé de s'y appliquer : les Lettres-Patentes de leur admission, accordées par Henri II en 1550, ont été confirmées de règne en règne ; et implicitement par Sa Majesté elle-même, puisqu'elle a admis au nombre des naturels François, à l'instar des exposants, neuf familles de Juifs allemands et avignonois.

Les vües du bien du commerce, en transmettant aux exposants toutes les prérogatives des nationaux, leur ont fait accorder en même temps tous les droits d'exercer leur industrie, de s'établir et d'acquérir dans tous les lieux, terres et seigneuries de l'obéissance de Sa Majesté, et conséquemment dans les colonies françoises, de même que dans le centre du Royaume.

« Permettons, accordons et octroyons, portent leurs Lettres-Patentes de 1550, enregistrées au Parlement de Paris, qu'ils puissent demeurer et résider en notre Royaume par terre et seigneurie de notre obéissance, et telles villes d'icelui Royaume que bon leur semblera et qu'ils connoîstront plus propres et commodes à leur trafic et exercice de leurs marchandises..., ensemble y acquérir tous et chacun les biens tant meubles qu'immeubles qu'ils y pourront licitement acquérir..., en ordonner et disposer par testament et autrement..., tout ainsi qu'ils feroient et faire pourroient, s'ils étoient originairement natifs de cettui notre dit Royaume païs terre et seigneurie de notre obéissance et que tels ils soient tenus censés et réputés, soit en jugement au dehors..., qu'ils puissent jouïr... de tous et chacun les privilèges, franchises et libertés dont ont accoutume jouir et ûser nos propres sujets et les mêmes habitans des villes où se seront retirés lesdits Portugais[1]. »

Si les colonies n'ont pas été expressément dénommées dans ces Lettres-Patentes, c'est qu'elles ne furent acquises à la France qu'un siècle après, et que, lors des suivantes, on a dû croire ces Isles suffisamment comprises dans les termes : *Par terre et seigneurie de l'obéissance de Sa Majesté*, qui embrassent en général toutes les provinces et tout ce qui peut dépendre du Royaume. Pourquoi, en effet, ces Juifs Portugais, distingués de tous tems et partout, des autres Juifs, reconnus utiles en France, admis comme tels, maintenus et confirmés tant de fois depuis 226 ans dans leurs droits de regnicoles, malgré la déclaration rendüe contre les Juifs en général, le 23 avril 1615, mériteroient-ils moins dans nos colonies que dans la France et partout ailleurs où ils sont établis en Europe, comme à Livourne, Amsterdam, Londres, Hambourg, et dans l'Amérique comme à Caracao, Surinam, La Jamaïque[2], etc , etc.

[1] *Rec. des lettr. pat.*, p. 8.
[2] P. 4 du Recueil.

L'édit du mois de mars 1685, qui fut donné par Louis XIV pour la police des colonies et qu'on leur oppose, n'est qu'une simple conséquence de cette déclaration de 1615 :

« Voulons et entendons, par l'art. 1er de l'Édit de 1685, que l'Édit du feu Roy..., du 23 avril 1615, soit exécuté dans nos colonies, ce foisant enjoignons à tous nos officiers de chasser hors nos Isles tous les Juifs qui y ont establi leur résidence. »

Or, cette déclaration ou Édit de 1615, ne s'est jamais exécutée en Europe contre les Juifs, dits *Marchands-Portugais*. Jamais elle n'a servi de prétexte en France pour leur enlever les prérogatives de naturels françois ; ils y ont constamment joui de ces prérogatives, et les Lettres-Patentes de Louis XIV lui-même, de décembre 1656 lèvent là-dessus toute espèce de doute, ainsi que celles de Louis XV, de juin 1723, confirmatives les unes et les autres de tous les privilèges des exposants[1].

Par conséquent, l'Édit de 1685, qui n'est qu'une conséquence pure et simple de la déclaration de 1615, ne sçauroit apporter aux exposants plus d'obstacle dans leur établissement et leur commerce aux Isles que cette déclaration elle-même ne l'a fait dans le Royaume, et la preuve que l'intention du Gouvernement est de faire jouïr les Juifs ou Marchands-Portugais de tous les avantages de naturels François dans toutes les parties indistinctement de la domination françoise, c'est que, sur le fondement même de leurs titres et *à leur instar*, Sa Majesté, heureusement régnante, en accorde de semblables à nombre de Juifs Allemands et Avignonois par des Lettres-Patentes de mars, septembre et décembre 1775, et mars 1776, qui ont été enregistrées dans les Parlements de Paris, de Normandie et de Guyenne ; de même que celles cy-devant, accordées aux Juifs ou Marchands-Portugais l'ont été aux Parlements de Paris et de Bordeaux.

Mais comme les exposants ont néantmoins essuyé, en plusieurs rencontres, des difficultés dans leur séjour, leur commerce et dans les successions ouvertes aux colonies à cause de la fausse application qu'on leur a faite de l'Édit de 1685, conseillés de solliciter le renouvellement de leurs privilèges sous le nouveau règne, ils croïent devoir en même tems supplier très humblement Sa Majesté de vouloir bien faire une mention expresse des colonies dans les Lettres nouvelles qu'ils ôzent attendre de Sa bienfaisance, ce ne sera qu'exprimer un droit qui est visiblement attaché à leur qualité de naturels François ; mais ils ne la regarderont pas moins comme une faveur signalée qui leur imposera un nouveau tribût de reconnoissance, puisqu'ils seront en étât par là d'établir des maisons solides de commerce aux Isles sans avoir dorénavant à craindre ces difficultés ni ces crises violentes que les Gouverneurs leur ont fait quelquefois éprouver.

[1] Suivent deux longs extraits de ces Lettres patentes. Nous les avons supprimés parce qu'ils ne font que rapporter, avec des longueurs, les termes des Lettres Patentes de 1550, cités plus haut. Voir *Recueil*, p. 13, 16 et 17.

Il est vrai que toutes les fois que ces malheurs leur sont arrivés et que les exposants s'en sont plaints comme ils le firent en 1765, le ministère est venu constamment à leur secours; mais comme cela ne s'est fait jusqu'ici que par des ordres particuliers, et que ces ordres, à cause de la distance des lieux, n'y portent que des remèdes lents et tardifs, le mal s'effectue, le commerce souffre, les entraves subsistent, la confiance manque et les plus beaux projets d'établissement s'évanouissent.

Quelle prudence y auroit-il, en effet, à y en former quand le succès ou la ruine peut dépendre soit de la bonne ou de la mauvaise volonté d'un nouveau Gouverneur, soit même du décès du moindre associé par des scellés que le Procureur aux biens vacants ne manque pas de faire apposer et qui sont toujours suivis d'opérations dont on ne se rédime pour l'ordinaire que par les plus grands sacrifices.

C'est ce qui a forcé plusieurs Portugais qui vouloient passer aux Isles ou qui s'y étoient même déjà fixés d'aller chercher à leur grand regret un séjour plus tranquille dans d'autres colonies et d'autres royaumes au détriment de notre commerce.

Le commerce, cependant, fait un des principaux nerfs de la puissance d'un État et le talent des Juifs Portugais pour le faire fleurir ainsi que pour l'établissement des manufactures et l'amélioration des denrées est généralement connu. (Voir le *Nouveau Voïage du P. Labat*[1] *aux Isles de l'Amérique*, t. I, p. 92 et 211 de l'édit de Paris.

[1] Voici les deux passages du *Nouveau voyage aux Isles de l'Amérique* du P. Labat. (Paris, 1742, in-12):

Tome I, p. 92 : « Nous vîmes à une demie lieüe plus loin (St-Pierre de la Martinique) la maison et la cocoyère du sieur Bruneau, juge royal du l'Isle ; cette cocoyère et les terres où sont les deux sucreries de ce juge avoient appartenu cy-devant à un juif nommé Benjamin Dacosta, qui faisoit un très grand commerce avec les Espagnols, Anglois et Hollandois, il crut se faire un appui considérable en s'associant avec quelques-unes des puissances des Isles sous le nom desquelles il acheta les terres que possède le sieur Bruneau. Il planta la cocoyère qui est une des premières qu'on ait faites dans les Isles, et fit bâtir les deux sucreries que l'on voit encore à présent (1694). Mais la compagnie de 1664, ayant peur que le commerce des Juifs ne nuisît au sien, obtint un ordre de la Cour pour les chasser des Isles et les associés de Benjamin ne firent point difficulté de le dépouiller pour se revêtir de ses dépouilles.

» Après la paix de Riswick, les héritiers de Benjamin Dacosta et quelques autres représentants eurent permission du Roy de revenir aux Isles pour demander ce qui leur était dû ; mais leur voyage fut aussi inutile que celui d'un agent des hollandois à qui il était dû des sommes très considérables pour les avances faites aux habitants dans les commencements de la Colonie. . . . . »

P. 211 : « Quand les Juifs étoient aux Isles ils faisoient confire beaucoup de ces siliques (qui contiennent les poulpes de la Casse) qu'ils envoyoient en Europe ; pour cet effet ils les cueilloient lorsqu'elle étoit extrêmement tendre et qu'elle n'avoit que deux ou trois pouces de longueur de sorte qu'on mangeoit la silique et ce qu'elle contenoit. Cette confiture était fort agréable et purgeoit doucement ; elle tenoit le ventre libre ; ils en faisoient aussi confire les fleurs et leur conservoient leurs couleurs sous le candi qui les couvroit : elles faisoient le même effet que les siliques; on ne fait plus de cette confiture depuis le départ des Juifs, soit qu'ils aient emporté le secret avec eux, soit qu'on ne veüeille pas se donner la peine de le chercher en faisant plusieurs expériences. J'ai connu quelques personnes qui avoient fait confire de ces siliques ; mais

de 1742.) Mais le commerce ne sçauroit se faire avec quelqu'étendüe dans les colonies qu'autant que le négociant y a un établissement fixe et qu'il y peut entretenir une correspondance certaine.

Il ne manque pour cela aux exposants que d'être assurés de leur tranquillité dans nos colonies par l'enregistrement que le Roi y daignera accorder de la confirmation des privilèges qu'ils réclament de ses bontés paternelles ; ils sont sans doute fondés à l'attendre cette tranquillité de leur talent et de leur intelligence dans le commerce, de la faveur de ceux qui s'y livrent, de leur admission depuis des siècles au nombre des naturels François, du zèle patriotique qui les a toujours animés et qu'ils font éclater en toute occasion, enfin, de la précieuse bienveillance que Sa Majesté étend à tous ceux qui ont le bonheur de vivre sous les lois paisibles de son gouvernement.

VIII

Ce mémoire de la communauté des Juifs portugais de Bordeaux produisit à la Cour une vive sensation : c'était un réveil, pour ainsi dire inopportun, de la torpeur administrative. L'engouement général que l'on avait pour les théories libérales et philosophiques n'allait pas cependant jusqu'à vouloir déranger et encore bien moins rompre les anciens rouages. C'était hardi aux Juifs de poser si nettement la question et on leur en voulut en quelque sorte pour cette hardiesse.

Le ministre Bertin [1] qui reçut la demande des Juifs portugais et espagnols, la renvoya pour être étudiée à fond au ministre de la Marine, alors M. de Sartine [2]. Celui-ci la soumit immédiatement au bureau spécial de son ministère, où étaient traitées les questions du commerce aux colonies. Là on prépara un projet de rapport à soumettre au Conseil du roi, rapport qui concluait simplement au rejet de la demande. Mais M. de Sartine ne se trouva pas satisfait des arguments que le bureau avait avancés ; il donna des ordres pour qu'on fît une enquête sur le point en question et qu'on demandât aux hommes compétents en matière coloniale un avis motivé. Ce résultat fort inattendu était dû aux démarches actives faites par Pereyre qui, avec la conviction chaleureuse du bien à

jusques à mon départ (en 1705) elles n'étoient point arrivées au point de perfection qu'elles avoient été portées par les Juifs. »

[1] Bertin (Henri-Léonard J.-B.), successivement lieutenant général de police, contrôleur général et ministre 1763-1784.

[2] Sartine (Antoine-Raymond-Jean-Gualbert-Gabriel de), qui avait été lieutenant général de police, devint Ministre de la Marine en 1774.

faire à ses coreligionnaires, mettait en mouvement tous ses amis et protecteurs, Il avait tant parlé de cette question qu'il n'était pas permis au ministre de l'étouffer et il lui fallut montrer qu'il n'agissait point de parti pris.

Pour être édifié d'une manière convenable sur les inconvénients et les avantages que pouvait avoir une loi formelle en faveur des Juifs aux colonies, le ministre fit consulter les quelques personnes qui, par la position qu'elles avaient occupée ou qu'elles occupaient encore aux colonies, étaient capables de le renseigner. C'était d'abord Malouet, commissaire général de la Marine, à qui on écrivit la lettre suivante [1] :

A Versailles, le 8 avril 1776.

Les Juifs Portugais sollicitent, Monsieur, le renouvellement de leurs privilèges, et ils demandent que les nouvelles Lettres-Patentes qui confirment celles qui leur ont été accordées sous Henry 2, Henry 3, Louis 14 et Louis 15 s'étendent aux Colonies et qu'elles soient adressées aux différents administrateurs pour être enregistrées aux Conseils supérieurs. Les Juifs, ainsi que les Protestants, sont tolérés dans les colonies ; mais convient-il de leur accorder à cet égard un titre exprès? Je vous prie de me marquer ce que vous en pensez. Je vous envoie, à cet effet, les pièces cy-jointes que vous me renverrez avec votre avis.

Je suis très parfaitement, Monsieur, votre très humble et très obéissant serviteur.

La circulaire suivante [2], conçue à peu près dans les mêmes termes, fut adressée à MM. le comte de Nolivos [3], de la Ferronays [4] et de la Rivière qui avaient été gouverneurs généraux aux colonies :

Circulaire à MM. le comte de Nolivos, de la Ferronays et de la Rivière.

A Versailles, le 8 avril 1776.

Les Juifs Portugais sollicitent, Monsieur, leur renouvellement des privilèges qu'ils ont obtenus sous Henry 2, Henry 3, Louis 14 et Louis 15, et ils demandent que les nouvelles Lettres-Patentes s'étendent aux colonies, afin qu'ils puissent y jouïr, après l'enregistrement

[1] Ministère de la Marine. — Minutes des dépesches et ordres du Roy 1776, p. 165.
[2] Ibid., p. 164.
[3] Pierre Gédéon, comte de Nolivos, maréchal des camps et armées du roi, gouverneur général des Iles françaises de l'Amérique sous le Vent en 1770.
[4] Etienne-Louis Ferron, vicomte de la Ferronnays, brigadier des armées du roi, commandant la colonie de Saint-Domingue en 1772.

aux Conseils supérieurs, de la plénitude de l'État de Citoyen. Vous savez que les Juifs sont tolérés ainsi que les Protestants dans ces différentes colonies. La question est de savoir s'il n'y a point d'inconvénient à leur accorder un titre exprès. Vous connaissez, Monsieur, le local. Je vous prie de me marquer, le plus promptement qu'il vous sera possible, ce que vous en pensez.

J'ai l'honneur d'être, etc.

P. S. à la lettre de M. de la Rivière : « Je vous envoie cy-joint un projet d'État sur lequel je vous prie de me dire pareillement votre avis. »

L'avant-projet de réponse ministérielle fut communiqué à M. Malouet, commissaire général, par le bureau du ministère, parce que c'était l'homme des anciennes traditions des bureaux. Mais la communication faite à M. de la Rivière d'une manière toute spéciale, le fut à l'instigation d'une personne qui connaissait les sentiments particuliers de cet officier général et qui savait pouvoir compter sur un avis favorable de la part de cet ancien gouverneur aux colonies. C'était sans doute Pereyre qui avait pu arriver à ce résultat, sur les indications des Juifs de Bordeaux : ceux-ci, en général, connaissaient très bien l'esprit de tous ceux qui s'occupaient ou qui s'étaient occupés de la question des colonies.

Un mois après, toutes les réponses étaient arrivées au ministère, et un premier résumé en fut fait pour être soumis à M. de Sartine ; après avoir donné des extraits des réponses de MM. de la Rivière et de Nolivos favorables à la demande, et de celles de MM. Malouet et de la Ferronnays opposés à l'autorisation, le chef de bureau ajoutait :

L'Edit du roi de 1685 concernant la police des Colonies françoises enjoint aux magistrats de chasser comme ennemis du nom chrétien les Juifs qui y auront établi leur résidence. Ils ont cependant été tolérés dès cette même époque et conformément à l'esprit du temps, on leur a souvent fait achoter le droit d'hospitalité, *ressource véritablement odieuse* et à laquelle nos mœurs actuelles repugneroient. Mais convient-il de leur donner dans nos isles une existence légale ? On pense que non. M. Malouet a très bien observé que les Juifs n'ont pas de patrie et que le genre d'industrie auquel ils se livrent, contraire au principe de tout gouvernement par l'abus qu'ils en font ou qu'ils en peuvent faire, est encore plus opposé aux établissements américains qui n'ont pour objet que la culture.

Ainsi, en rompant le frein qui les contient, ils pourraient devenir dangereux, et ce danger ne se voit point compensé par l'utilité présente, puisqu'ils ne possèdent aucuns biens-fonds et qu'ils ont pour

principe de n'en pas posséder. Dans tous les cas on ne pourroit, en les admettant, que les assimiler aux étrangers naturalisés qui, aux termes des Lettres-Patentes de 1727, ne peuvent être ni marchands ni courtiers ni agents d'affaires, et cette condiction nécessaire équivaudroit à leur égard à une exclusion. Dans cet état, le parti le plus simple est de maintenir seulement la tolérance actuelle.

Si Monseigneur approuve ces principes, on écrira en conséquence à M. Bertin.

M. de Sartine, ayant pris connaissance du résumé préparé par son bureau du commerce des colonies, écrivit de sa propre main à la suite de ce rapport :

Répondre à M. Bertin que les colonies sont des provinces du Royaume, que certainement aucun ministre n'oseroit prendre sur lui d'y autoriser légalement l'existence des Juifs ; que par la même raison je ne crois pas devoir me prêter à ce que les Juifs portugais demandent sans que l'affaire ait été discutée et décidée au Conseil du Roy.

En attendant simple tolérance.

M. de Cluny (sic), consulté par M. Bertin, paroît n'y avoir pas trouvé d'inconvénient, je serois bien aise d'en causer avec lui à titre d'ancien Intendant de St Domingue.

M. de Sartine fut encore plus embarrassé après l'entretien qu'il eut avec M. de Clugny, contrôleur général et ancien intendant aux colonies [1]. Celui-ci, qui avait déjà émis un avis favorable dans une conversation avec M. Bertin, maintint cet avis, malgré les observations de M. Malouet. Le ministre de la marine se décida à consulter des hommes de loi et des magistrats qui faisaient partie du Conseil du roi, et il fit transmettre à cet effet toutes les pièces du dossier à MM. d'Aguesseau [2] et Fleury [3] qui prirent connaissance des arguments contradictoires et donnèrent à M. de Sartine un avis écrit et longuement motivé.

Lorsque toutes les pièces se trouvèrent de nouveau au ministère, on les mit sous les yeux de M. de Sartine avec la note suivante :

On a examiné les différents avis proposés à Monseigneur sur la demande faite par les Juifs portugais pour obtenir une existence légale dans les colonies.

[1] Jean-Etienne Bernard de Clugny avait été intendant aux colonies, 1760-1763.

[2] D'Aguesseau (Henri-Cardin-Jean-Baptiste, comte), né en 1746, mort en 1826, conseiller d'État, avocat général au parlement de Paris, prévôt, maître des cérémonies, membre du Sénat sous l'Empire, pair de France sous Louis XVIII, petit-fils du Chancelier.

[3] Membre du Conseil d'État.

On ne peut apporter de meilleures raisons pour la négative que celles employées par M. Malouet, par M. de la Ferronnays, par les magistrats auxquels M. Chardon a rendu compte de cette demande et par le bureau des Colonies.

Il y aurait plus que contrariété de principe à donner aux Juifs, qui sont étrangers chez toutes les nations, un Etat-civil qui est refusé aux protestants.

D'un autre côté, l'espèce de concurrence que pourroit occasionner l'établissement des Juifs dans les colonies commenceroit par être nuisible aux négocians françois. L'union de régime et d'intérêt qui existeroit entre toutes les maisons juives produiroit le même effet qu'une compagnie qui voudroit avec des fonds immenses s'emparer du commerce exclusif. Des maisons particulières rivales les unes des autres seroient bientôt obligées de céder la place aux maisons juives qui finiroient par faire la loy aux cultivateurs dans les achats et dans les ventes. On ne sçauroit prévoir d'autres effets du parti proposé par M. de la Rivière : l'exclusion du commerce feroit cesser dans le fait tous les avantages de la concurrence sur laquelle cet ancien administrateur établit son système.

Par ces considérations on estime que les principes s'accordent avec les raisons de convenance pour s'en tenir à l'égard des Juifs à la simple tolérance conformément à l'avis du Bureau.

Le ministre de la marine se décida alors à adresser un long rapport à M. Bertin en résumant toutes les opinions et en concluant au maintien de la simple tolérance. Il déclara être opposé à une nouvelle loi et même ne voulut pas comprendre les colonies dans le renouvellement des lettres patentes. Nous le donnons ci-joint, ce qui nous dispense de résumer chaque lettre et chaque rapport [1].

M. Bertin saisit alors le Conseil du roi de la question soulevée par les Juifs de Bordeaux. Elle avait fait trop de bruit pour qu'on ne la discutât point. Il fit donner lecture du résumé de M. de Sartine, et le 22 novembre 1776 le Conseil en délibéra et décida qu'on demanderait au roi de s'en tenir à la simple tolérance et de ne point changer la situation des Juifs aux colonies par une décision spéciale qui leur donnerait une position légale. On décida, en outre, qu'un mémoire serait rédigé pour être soumis à la sanction du roi. On utilisa le rapport de M. de Sartine dont on supprima à peine quelques lignes et dont on ne changea que quelques mots.

Nous n'avons pas besoin de faire remarquer que dans toutes ces pièces on s'étend avec complaisance sur tous les arguments avancés par MM. Malouet et de la Ferronnays, tandis qu'on écourte et

[1] Pièces supplémentaires, n° 2.

qu'on dénature presque les belles idées de MM. de la Rivière, de Nolivos et de Clugny. Les magistrats chargés d'édifier le ministre sur la valeur réciproque des arguments, MM. Fleury et d'Aguesseau, tout en appuyant sur les motifs qui les poussent à admettre le rejet de la demande des Juifs, ne peuvent cependant dissimuler *que l'Edit de 1685 peut paroître trop dur aux mœurs du moment*. Ainsi, en 1776, quatre-vingt-dix ans après la promulgation du Code noir, le Conseil du roi, prenant à son compte la phrase de MM. d'Aguesseau et Fleury, ose dire au roi que l'édit rendu par son aïeul *peut paroître trop dur au cœur du roi;* mais il ne voudra pas en proposer l'abrogation, malgré la conviction de tous ses membres qu'il n'y aurait là qu'un acte de justice. On préfèrera laisser tout tomber en désuétude que de donner acte au progrès qui s'imposait de tous côtés.

IX

Cette résolution prise en Conseil du roi fit qu'on supprima dorénavant la formule traditionnelle dans les *instructions royales* et qu'on y substitua un autre paragraphe qui mettait en acte la théorie de la temporisation si savamment et si puissamment établie par les bureaux du ministère. La force d'inertie fut très habilement opposée à la marche des idées. Dans le *Mémoire du roi*[1] devant servir d'instruction au marquis de Bouillé, gouverneur de la Martinique, 7 mars 1777, le ministre dit :

Les Lois du Royaume à l'égard des Juifs et des protestans ne sont pas rigoureusement observées dans les colonies ; S. M. veut bien permettre que ceux qui sont établis à la Martinique et à Sainte-Lucie ne soient point inquiétés pour leur croyance, pourvu toutefois qu'ils s'abstiennent de tout exercice public de la religion qu'ils professent.

Mais cette tolérance ne remédiait à rien : le receveur des aubaines continuait comme par le passé à saisir les héritages des Juifs et les juges royaux à reconnaître la validité des saisies. C'est ainsi que la succession de Benjamin Delbaille, Juif, fut déclarée *aubaine* par arrêt du Port-au-Prince du 12 juillet 1779[2] et que

[1] Arch. du Minist. de la Marine. — Instructions aux administrateurs, *Ad annum* 1777.

[2] Moreau Saint-Méry. — Lois et constitutions des colonies, etc., t. V, p. 889.

celle de M. Depas, dont la fille Esther était devenue la femme de Jacob Gradis de Bordeaux, fut également saisie par le receveur des aubaines, attendu la qualité de Juif du défunt et de la dame Gradis son héritière. Les formalités étaient toujours longues et dispendieuses pour se faire rendre justice aux colonies ; enfin Jacob Gradis pour abréger toutes les lenteurs de la justice se fit délivrer tant en son nom qu'en celui d'Esther Depas son épouse *un brevet*[1] *de don des biens composant la succession du sieur Depas leur père et beau-père décédé à Saint-Domingue.*

Jusqu'à la veille de la Révolution, qui devait mettre un terme à toutes les exceptions, rien ne fut changé à la situation des Juifs aux colonies, et le caprice des gouverneurs relevait de temps en temps ce qu'il y avait de contradictoire entre la législation qu'on maintenait et les instructions qui permettaient de la violer. Le 28 janvier 1787, le ministre était obligé d'écrire à MM. Fitz Maurice et Lescalles une lettre[2] dans laquelle nous relevons le passage suivant, qui nous montre quelle était l'objection présentée par ces administrateurs :

La disposition que vous regardez comme une exception faite en faveur de la Guyane (1er septembre dernier), où l'on doit tolérer les protestants et les Juifs, est commune à toutes les colonies et il n'est guères possible de croire qu'elle soit inconnue.

On ne pouvait se résoudre à faire autre chose en faveur des Juifs qu'une disposition arbitraire qu'on appelait *tolérance*. Toutes les études, toutes les enquêtes faites et refaites, toutes les démarches entreprises et toutes les promesses sont restées sans résultat réel. Le 1er août 1788 dans les instructions ministérielles adressées à M. le marquis du Chilleau, gouverneur de Saint-Domingue, et à M. Marbé de Marbois, intendant, le ministre fait de nouvelles promesses pour la transformation de l'état des Juifs aux colonies et dit[3] :

Elle (Sa Majesté) se propose au surplus de leur (aux Juifs) accorder incessamment des faveurs plus étendues, conformément à ce qu'Elle a jugé convenable de statuer par un Edit du mois de novembre dernier à l'égard de ceux qui ne font pas profession de la religion catholique dans l'intérieur du roïaume.

[1] Ibid., VI, p. 234.
[2] Arch. du Minist. de la Marine. — Collect. Moreau Saint-Méry. — Code de Cayenne, t. VII, p. 393.
[3] Arch. du Minist. de la Marine. — Instructions aux administrateurs, *ad annum* 1788.

Quelques mois auparavant (7 septembre 1787), le ministre avait seulement autorisé le remboursement aux héritiers Daguilard de la somme que le comte d'Estaing avait imposée en 1764 au chef de cette famille et encore lui refusait-il formellement tout règlement d'intérêt, bien qu'il reconnût lui-même que *ces sommes ont dû être employées à l'utilité particulière de la colonie* [1].

En terminant cette étude nous ne pouvons nous empêcher de signaler le fait suivant qui montre combien les idées des habitants des colonies avaient changé à la fin du XVIIIe siècle :

Au mois d'août 1790, les créoles résidant à Bordeaux, inquiets du sort que la Révolution préparait aux colonies, tinrent une grande réunion au couvent Saint-Dominique. Ils choisirent pour président David Gradis, qu'ils chargèrent ensuite de toutes les démarches à faire auprès du gouvernement et qui mit au service de leur cause toute son activité et tout son zèle.

Ainsi, c'est dans un couvent de prêtres catholiques que le Juif David Gradis est reconnu par les habitants des colonies comme le plus digne de les présider et comme le plus capable de veiller à leurs intérêts.

AB. CAHEN.

(*A suivre.*)

[1] Arch. du Minist. de la Marine. — Colonies en général. T. XV, art. *Juif.*

RABBI JOSELMANN DE ROSHEIM

Nous avons donné, dans la *Revue*[1], tome II, p. 271, une biographie de Rabbi Joselmann. Nous sommes aujourd'hui en mesure de fournir sur cet homme remarquable quelques renseignements nouveaux.

M. X. Mossmann, dans son *Étude sur l'histoire des Juifs à Colmar*[2], avait déjà donné sur notre rabbin des informations que nous avions omis de signaler. Nous devons à l'obligeance du savant archiviste de Colmar la communication de quelques pièces inédites concernant Joselmann, tirées des collections confiées à sa garde.

M. Élie Scheid, notre excellent collaborateur, a également eu la bonté de nous copier, dans les Archives de la ville et les Archives départementales de Strasbourg, quelques pièces relatives à la vie de Joselmann.

C'est à M. Scheid aussi que nous devons de pouvoir reproduire ici, d'après des empreintes prises sur deux de ces pièces[3], le sceau

de Joselmann. Ce sceau porte le nom de Joseph, et une tête de taureau, emblème des Joseph, par allusion à Deut., XXXIII, 17. Nous

[1] Dans cet article, p. 273, les mots « Mais ce ne sont là que des hypothèses... » se rapportent à tout l'alinéa précédent sauf la dernière phrase, commençant par les mots « Citons enfin... ». Voir aussi *Revue*, II, p. 321.

[2] Colmar-Paris, 1866. Notre ami M. Gerson, rabbin de Dijon, nous avait, immédiatement après la publication de notre article, signalé cette étude.

[3] Archives de la ville de Strasbourg, GUP., L. 174, n° 21 et n° 22, du 25 juin 1534 et 18 juillet 1536.

reproduisons à côté de ce sceau, à cause de la similitude du dessin, un sceau moderne qui a été trouvé récemment à Haguenau et qui nous a été également envoyé par M. Scheid. Ce sceau est celui d'un Juda bar Salomon, demeurant à Haguenau au siècle dernier [1]; il porte également une tête de taureau (l'emblème des Juda est ordinairement un lion).

Les renseignements nouveaux que nous tirons de ces divers documents se rapportent principalement à l'histoire des Juifs d'Alsace.

Il en résulte d'abord que le nom de Joselmann s'écrivait Josel [2], Josell [3], Jösel [4], Jösell [5], Jössel [6], Joselin [7], Jesel [8], Jhesel [9], Jesle [10].

Son titre officiel est, dans les mêmes pièces : *gemeiner judischheit* (ou *judischeit*, ou *judisheit*, ou *judenn*) *befehlchhaber* (ou *bevelshaber*, ou *bevelhaber*), *gemeiner judischer regierer*, *gewaltshaber gemeiner judenschafft*.

M. Mossmann a raconté dans son *Étude* les efforts faits par la ville de Colmar en 1541 (p. 24) et en 1548 (p. 30) pour empêcher les Juifs qu'elle avait expulsés en 1512 (p. 21) de continuer leurs relations avec les habitants de la ville et d'y venir des villages les plus rapprochés où ils s'étaient réfugiés. Le 19 mars 1534, le magistrat de Colmar s'était plaint à Joselmann des Juifs qui venaient dans la ville. Il leur reprochait d'introduire dans la ville des monnaies étrangères, surtout de Lorraine, et de les changer auprès des habitants, ce qui faisait sortir du pays l'argent national. En outre, ils abusaient de la faculté qui leur était laissée de vendre de vieux habits, pour en vendre aussi des neufs, au grand détri-

[1] Il y avait à cette époque des graveurs juifs. M. Scheid a trouvé dans les Archives de la préfecture de Colmar (carton E, n° 710), une note d'où il résulte que le 3 août 1778, Joel Abraham, graveur, à Hattstadt, près Colmar, avait proposé à la Chancellerie de Ribeauvillé de lui faire les sceaux dont elle avait besoin, s'engageant à en perdre le prix, si le travail était défectueux. Le 10 septembre, il livra les sceaux, qui furent trouvés parfaits. Sa facture, où les sceaux sont reproduits, se montait à 100 livres, savoir : 1 grand sceau en argent, 48 l. ; 1 sceau plus petit, en argent, 36 l. ; 2 petits sceaux (non en argent), à 6 l. pièce ; à l'orfèvre pour une plaque en argent, 4 l.

[2] Archives de la ville de Strasbourg, GUP. L. 174, pièces du 18 juillet 1536 et du 5 septembre 1542.

[3] *Ibid.*, 5 mai 1537.

[4] *Ibid.*, 25 juin 1531.

[5] *Ibid.*, 18 juillet 1536.

[6] *Ibid.*, 5 mai 1537.

[7] Arch. dép. de Strasbourg, C. 78.

[8] Arch. de la v. de Strasbourg, *ibid.*, 25 juin 1534.

[9] Arch. dép. de Str., *ibid.*, 28 juin. 18 juillet 1536 ; 21 mai 1553.

[10] Arch. de la ville de Colmar, G. G., *Israélites*, 1er juin 1542. Le nom de Jeslé est encore aujourd'hui usité parmi les Juifs d'Alsace.

ment des artisans de la ville[1]. Cette plainte fut renouvelée le 11 avril de la même année[2], et le 22 mars Joselmann y répondit en disant qu'aussitôt après Pâque il écrirait aux Juifs de Wintzenheim, de Turckheim et d'Ammerschwiller pour leur faire à ce sujet les représentations nécessaires[3]. La querelle se renouvela, plus vive, en 1541. Le 11 avril de cette année, la ville de Colmar obtint un rescrit impérial, bientôt révoqué (24 mai suivant), qui défendait aux Juifs de se rendre à Colmar sans une permission de l'obristmestre, et le 16 août elle signifia ce rescrit à Joselmann[4]. Il y répondit le jeudi 1er juin 1542, et offrit de venir le lendemain à Colmar pour s'entendre avec le magistrat, mais cette offre fut rejetée, et en vertu du rescrit de 1541, l'obristmestre refusait à tous les Juifs l'entrée de la ville[5]. Un mandement de Charles-Quint, du 11 avril 1541, rappela à la ville de Colmar les privilèges des Juifs et leur droit « d'aller et venir librement sur toutes les routes de l'Empire et notamment de se rendre dans les villes impériales et de fréquenter les marchés. » Immédiatement Joselmann sollicita du magistrat de Colmar l'exécution de ce mandement et il écrivit en même temps à ce sujet à Henri de Fleckenstein, lieutenant du grand-bailli de Haguenau, qui lui répondit que la ville de Colmar était obligée d'accorder aux Juifs l'entrée et le passage[6]. Mais le magistrat faisait la sourde oreille. A la demande de Joselmann de le laisser entrer dans la ville lui et ses ressortissants (*Verwandten, Mitverwandten*), le magistrat avait répondu qu'il lui ferait connaître sa décision dans trois à quatre semaines et Henri de Fleckenstein lui avait également annoncé que la réponse définitive serait donnée dans un mois. « Mais, écrit Joselmann à Henri de Fleckenstein, voilà deux mois et aussi la vendange (ou l'automne *Herbst*) passés et je n'ai pas encore de réponse... J'adresse donc encore une fois mon humble supplique en mon nom et au nom de mes ressortissants à Votre Grâce, pour la solution de cette affaire..., car

[1] Arch. de la ville de Colmar, *ibid.*, d'après une communication de M. Scheid.
[2] Mossmann, p. 24.
[3] Arch. de Colm., *ibid.*, d'après M. Scheid.
[4] Mossmann, p. 24-25, Archiv. de Colm., *ibid.*
[5] Mossmann, p. 28.
[6] Archiv. dép. de Strasbg., C. 78, d'après M. Scheid ; comp. Mossmann, p. 28. C'est à cette époque que se place, sans doute, la lettre de Henri de Fleckenstein, datée de Haguenau, 1er août 1548, et adressée au magistrat de Colmar, pour rappeler celui-ci à l'exécution des ordres impériaux relatifs au droit d'entrée des Juifs. On y voit que Colmar n'était pas la seule ville du bailliage de Haguenau qui eût refusé l'accès aux Juifs (Archiv. de Colm., *ibid.*). Cette lettre nous paraît antérieure à celle que Joselmann écrivit au lieutenant du grand-bailli de Haguenau, et dont nous parlons plus loin, car cette dernière dit que les vendanges (ou l'automne) sont passées. Comp. cependant Mossmann, p. 28.

si nous n'avons pas la même foi, nous n'en sommes pas moins des hommes que le Dieu Tout-Puissant a créés pour demeurer avec les autres hommes sur la terre [1] ». Pressée par le lieutenant du grand bailli et par Joselmann, la ville avait envoyé auprès de Charles-Quint un ambassadeur qui partit le 14 août, mais celui-ci ne put recueillir à la cour que des promesses vagues, et les choses traînant en longueur, Joselmann, qui avait tout fait pour éviter un procès (il le répète dans ses lettres), obtint de l'empereur que la ville de Colmar fût assignée devant la chambre impériale de Spire [2]. Nous traduisons ici cette assignation datée du 19 décembre 1548 [3] :

« Nous Charles le cinquième, par la grâce de Dieu empereur Romain, etc..., adressons à nos chers et fidèles bourguemestre et Conseil de la ville de Colmar notre grâce et salut. Chers et fidèles sujets, devant le tribunal de notre Chambre impériale notre Juif Josell de Rosheim, gouverneur de toute la Juiverie, s'est plaint que, en dépit des lois ecclésiastiques et séculières, qui veulent et permettent que les Juifs, en qualité de sujets et ressortissants (*verwandte*) du saint empire romain, et en vertu de certaines lois spéciales, ordonnances et mesures, soient tolérés, et que la Communauté des Juifs jouisse, en toutes choses et circonstances, des lois générales de l'empire, comme les chrétiens, et doive et puisse s'en contenter ; que, par conséquent, l'entrée, la circulation et la liberté des transactions (*wandel und handel*) dans tous nos duchés, seigneuries, tribunaux et villes de l'Empire, moyennant les prestations d'usage antique, doivent leur être laissées libres et sans entraves, comme ils en ont joui paisiblement partout et toujours dans l'Empire et principalement chez vous dans la ville de Colmar et comme ils doivent en jouir encore et comme il leur a été gracieusement accordé, pour la conservation des droits communs de la Communauté des Juifs, par nos ancêtres dans l'Empire, Empereurs Romains et Rois, et particulièrement par Nous-même, qu'ils pouvaient en toute sécurité et sans empêchement passer et circuler pour avoir circulation et accès libres aux marchés annuels et hebdomadaires dans toutes les villes et les bourgs pour leurs besoins et leur subsistance, conformément à la teneur de notre privilège impérial (*freihaittsbrief*) et aux déclarations et énonciations y contenues donné à ce sujet à Augsbourg l'an passé quarante-sept [4] du petit comput, et transmis et notifié en original à notre susdite Chambre de justice ; ce nonobstant, Vous, bourguemestre et

[1] Arch. de Colmar, G. G., *Israélites* (comp. Mossm., p. 28) : « Ob schon gleich wol wir nit eines glaubens, so seindt wir doch mentschen die got der almechtigen beschaffenu hat bei andern menschen vff erden zuwonen. »

[2] Mossmann, p. 30.

[3] Arch. de Colmar, G. G., *Israélites*.

[4] C'est le mandement du 23 septembre 1547 dont il est question plus haut.

Conseil de la ville de Colmar, auriez refusé de prendre tout cela en considération, sous prétexte d'un privilège à vous accordé[1] et qui cependant, en vertu du droit commun et des privilèges et déclarations susdits, ne vous autorisent nullement à entraver la Communauté des Juifs dans leur droit de circuler, commercer et passer, encore moins leur refuser l'accès libre des marchés annuels et hebdomadaires et le passage par la ville de Colmar, et de ne pas leur laisser et accorder cette liberté pour leurs besoins, contre payement des anciens droits accoutumés, malgré nos susdits privilèges impériaux et déclaration et publication.... C'est pourquoi nous vous ordonnons et invitons à comparaître devant notre susdite Chambre de justice le vingt-quatrième jour après que cette notre lettre impériale sera portée à votre connaissance....., et que vous veniez et comparaissiez ou non, il ne sera pas moins, à la prière et requête de la partie ou de son représentant, fait et procédé en ceci en toute justice et comme il convient, et réglez-vous en conséquence. Donné dans notre ville impériale de Spire le 19e jour du mois de décembre en l'an 1548 après la naissance de notre Seigneur, le Christ, en l'an 30 de notre règne d'empereur romain, l'an 33 de tous nos autres règnes. — *Signé :* At mandatum Domini imperatoris proprium, Con. Fischer, der verwalter sst. ; Johann Drever, doctor judicii camere imperialis prothonotarius sst.

Le Conseil de Colmar envoya de nouveau son ambassadeur, le docteur Wendling Zippern, auprès de Charles-Quint, alors à Bruxelles. L'affaire traîna en longueur. M. Mossmann en a raconté tous les incidents[2]; le procès durait encore en 1551, « puis il s'assoupit tout à coup, pour une cause dont on ne sait rien, à moins que ce ne soit la mort de Jésell le demandeur; il fut repris, en 1566, au nom de Gerson, de Türkheim et de Lazare de Sonnenbourg[3], pour avorter en 1572, sans que la ville ait rien relâché de ses exigences. Si les intérêts étaient les mêmes, les passions s'étaient calmées[4]. »

Les relations de Joselmann avec le magistrat de Strasbourg sont également curieuses.

Nous avons le texte d'une lettre adressée par lui au magistrat de cette ville le 3 mai 1534[5]. Il y est dit que la ville de Strasbourg a toujours témoigné sa bienveillance à la « pauvre communauté des Juifs », et que, pendant les troubles de guerre, elle a bien

[1] Sans doute celui du 11 avril 1541.
[2] *Étude*, p. 31 et suiv.; Joselmann ne reparaît plus dans le récit de M. Mossmann.
[3] Il faut sans doute lire Surbourg.
[4] *Ibid.*, p. 37.
[5] Arch. de la ville de Strasbg., GUP., L. 174, n° 43.

voulu toujours offrir un asile aux Juifs et les protéger. Et comme en ce moment le pays est traversé par des troupes et bandes nombreuses d'Allemands, et que les Juifs ont plus que les autres sujet d'être inquiets, Joselmann adresse au magistrat l'humble demande de permettre aux Juifs, avec femmes, enfants et biens, de se réfugier de nouveau, en cas de besoin, dans la ville de Strasbourg, jusqu'à ce que la guerre soit terminée et la paix rétablie. Les Juifs s'efforceront, autant que leurs modiques ressources le leur permettent, de mériter et reconnaître ce bienfait.

Nous avons raconté, dans notre précédente étude (*Revue*, II, p. 277), un incident qui montre que les villes alsaciennes étaient blessées lorsque les Juifs, essayant de se soustraire à la juridiction locale, souvent partiale ou malveillante, s'adressaient à la chambre aulique, à Rothweil. La ville de Strasbourg eut aussi, à ce sujet, une correspondance assez active avec Joselmann.

Le 23 juin 1534, elle lui adressa une lettre où elle se plaignit d'un Juif nommé Jacob de Schopfen, qu'elle accusait d'avoir fait des opérations usuraires avec des habitants de Strasbourg, et probablement aussi de s'être adressé, à la suite d'une action judiciaire intentée contre lui, à une juridiction étrangère. Joselmann y répondit, le 25 juin [1], qu'il s'était toujours efforcé, en vertu des statuts des Juifs, d'empêcher ses coreligionnaires de se prévaloir de droits étrangers (*uslendischen rechten*), que les susdits statuts leur défendaient de tromper qui que ce soit sur terre, et qu'ils ne devaient jamais s'adresser, dans leurs procès, qu'à leurs juges ordinaires. En conséquence, il ordonnait de nouveau à tous les Juifs et Juives, et en particulier au susdit Jacob, de ne pas enfreindre leurs statuts sur ce point de juridiction dans leurs affaires avec la ville de Strasbourg, sous peine d'excommunication et malédiction et défense à tout Juif de manger, boire, avoir des relations avec le coupable et le recevoir dans sa maison, jusqu'à ce qu'il ait donné satisfaction au susdit magistrat. Et afin qu'il ne soit pas soupçonné de ne pas veiller à la stricte exécution de cette mesure, il a, après délibération avec d'autres Juifs, fait publier cette ordonnance et en a remis humblement copie au magistrat de Strasbourg, afin que celui-ci la communique à tous les Juifs qui lui demanderont un sauf-conduit et les fasse jurer de s'y soumettre et que le magistrat ne soit pas amené à défendre l'accès de la ville à tous les Juifs sans distinction.

Deux ans après, le magistrat de Strasbourg crut avoir de nouveau à se plaindre des Juifs, et le mercredi 16 mars 1536, il adressa

[1] Arch. de la v. de Strasbg., GUP., L. 174, n° 21.

aux citoyens de la ville un mandement par lequel il leur enjoignit de n'avoir dorénavant aucunes relations avec les Juifs, de ne point leur emprunter d'argent et de se dégager de toutes leurs obligations envers eux. Et parce que des Juifs avaient de nouveau fait de l'usure au détriment de chrétiens de Strasbourg et s'étaient adressés à la juridiction de Rothweil, ce qui avait entraîné de grands frais, et en particulier Smuhl, Juif d'Espach, Blömell, femme d'Abraham, de Hochfelden, la ville refusait de laisser entrer dorénavant les Juifs et de leur donner des sauf-conduits. Joselmann, à qui le magistrat de Strasbourg s'était adressé au sujet du méfait de Smuhl d'Espach, avait immédiatement obtenu de celui-ci qu'il retirât son instance auprès de la chambre de Rothweil et fît revenir l'engagement que lui avait signé Claus de Marlenheim, auteur de la plainte contre ce Juif; mais la pièce n'étant pas revenue, Joselmann avait envoyé un messager juré pour la reprendre et la remettre au magistrat. Il s'empressa de l'annoncer au magistrat par lettre du 28 juin 1536[1], mais cette démarche n'apaisa pas le Conseil. Une assemblée de Juifs fut convoquée à Rosheim, conformément à l'usage et à la tradition. La réunion signa, avec Joselmann, une lettre adressée au magistrat[2] et par laquelle elle s'engagea, au nom de la communauté des Juifs du bailliage de Haguenau, pour tous les Juifs et leurs descendants, à ne jamais recourir, dans leurs procès avec les ressortissants du magistrat de Strasbourg, à aucune juridiction étrangère, mais au magistrat même ou à la juridiction invoquée par celui-ci. Et après l'arrêt prononcé, les Juifs s'engagent à ne pas en appeler, à moins que les deux parties ne soient d'accord pour se plaindre de l'arrêt, auquel cas l'appel sera porté devant la Chambre des délégués impériaux à Strasbourg, appelés les Treize, dont la décision sera sans appel, à moins que le magistrat de Strasbourg n'en ait décidé autrement. En outre, toutes les lettres (contrats ?) entre les Juifs et citoyens de Strasbourg actuellement existants, sont déclarées nulles et sans valeur, et si les Juifs les vendent ou transmettent à d'autres, ceux-ci s'obligeront à se soumettre à ce règlement. De plus, en reconnaissance de la protection que la ville a toujours accordée aux Juifs en temps de guerre, les Juifs promettent que si un vol est commis au détriment d'un citoyen de Strasbourg et que l'objet volé tombe aux mains d'un Juif, celui-ci le restituera gratuitement à son propriétaire légitime. Tout Juif qui contreviendra aux articles de ce règlement, pourra être frappé par le magistrat d'une amende de 10 livres *pfenning*, et en outre l'entrée de la

[1] Arch. de la ville de Strasbg.. GUP.. L. 174, n° 22.
[2] *Ibid.*, n° 24.

ville lui sera refusée jusqu'à ce qu'il se soit arrangé avec le magistrat. Pour validation de cette pièce, le Conseil de Rosheim fut prié d'y apposer son sceau à côté de celui de Joselmann, ce qui fut fait à Rosheim, le 18 juillet 1536.

Une autre affaire alsacienne préoccupa gravement Joselmann vers la fin de sa vie. Le conseil de Dangolsheim avait accordé le droit de domicile à sept familles juives, quatre autres y étaient venues sans autorisation formelle [1]. En 1553, à la suite d'une discussion qui eut lieu entre un Juif et un chrétien notable et qui dégénéra en voies de fait, le Conseil voulut expulser tous les Juifs. Joselmann vint à leur secours, et fit, pour les protéger, plusieurs voyages à Spire, à Heidelberg, etc. Nous avons une lettre de recommandation donnée à ce sujet par Charles-Quint à Joselmann, datée de Spire, 17 janvier 1554, et adressée à son beau-frère, prince électeur, à Heidelberg [2]. L'empereur demandait que les parties fussent entendues par la Chambre de l'électeur dans le délai d'un mois. Cependant la citation ne venait pas, et le jour de l'expulsion, fixé au 21 avril, approchait. Joselmann exprima ses inquiétudes au prince électeur dans une lettre datée de Haguenau, dimanche *Oculi* (21 avril) 1554 [3]. Ses instances furent inutiles, les Juifs durent quitter Dangolsheim. Comme ils y avaient acquis un cimetière qui était leur propriété, en vertu d'un mandement de l'empereur Maximilien, qui avait permis aux Juifs d'Alsace d'avoir deux cimetières, l'un à Dangolsheim, l'autre à Ettendorf [4], ils voulurent continuer à y enterrer leurs morts, en payant au Conseil la somme de 1 florin fixée par le mandement impérial pour chaque enterrement, mais le Conseil de Dangolsheim refusait de les laisser approcher de ces cimetières. Lazarus de Surbourg, le nouveau *Befehlshaber* des Juifs (Joselmann était mort?), adressa une plainte à ce sujet, le 11 juillet 1554, au bailli de Haguenau [5]. Il invoqua le précédent créé par les magistrats de Sennen, Orsweiler, Annweiler, et autres lieux, où les Juifs avaient été expulsés, mais avaient pu garder la jouissance de leurs cimetières. Henri de Fleckenstein,

[1] C'est M. E. Scheid qui nous a fait connaître les préliminaires de l'affaire de Dangolsheim.

[2] Arch. dép. de Strasbg., C. 78. Nous n'avons pas les documents nécessaires pour identifier le personnage à qui la lettre est adressée. C'est à ce prince, probablement, qu'est adressée une lettre de Joselmann du 21 mai 1553 (archiv. dép. Strasbg., C. 78), par laquelle Joselm. demande la permission de défendre les Juifs, se rappelant que souvent, et particulièrement en 1551, le prince a accueilli favorablement ses réclamations.

[3] Archiv. dép. de Strasbg., C. 78.

[4] Cimetière important qui existe encore aujourd'hui.

[5] Archiv. dép. de Strasbg., C. 78.

lieutenant du bailli, s'adressa, le 17 juillet 1554, au prince Électeur pour lui demander des instructions [1]. Faut-il débarrasser le Conseil de Dangolsheim de cette peste de l'enterrement des Juifs, ou quelle réponse donnera-t-on à Lazarus ? Nous ne savons quelle mesure fut prise à ce sujet [2].

Nous avons montré, dans notre précédent article, que Joselmann ne s'intéressait pas seulement aux Juifs d'Alsace, mais à ceux de tout l'Empire. En l'année 1537, à propos d'un méfait de quelques jeunes gens juifs, l'Électeur de Saxe voulut chasser tous les Juifs de son pays, et ne plus même permettre à aucun Juif de traverser son territoire. Joselmann fut appelé au secours par les Juifs de Saxe, et se disposa à se rendre auprès de l'Électeur. Il pensa à se munir de lettres de recommandations. Le docteur Wolf Capito, de Strasbourg, lui en donna une pour Martin Luther [3] (datée du 26 avril 1537). Il recommanda Joselmann comme « un homme distingué parmi les Juifs, un homme pieux à la manière de ce peuple, et un bon talmudiste [4]. » Le magistrat de Strasbourg le munit également d'une lettre pour l'Électeur, le duc Jean Frédéric [5]. Cette lettre, datée du 5 mai 1537, dit [6] « que Joselmann, dans ses relations de plusieurs années avec le magistrat au sujet des Juifs, a toujours agi d'une façon si honorable et si convenable, et s'est montré et efforcé d'être ainsi à la manière et selon l'esprit de sa foi en Dieu, que voulant maintenant, dans l'intérêt de ses coreligionnaires, se rendre auprès de l'Électeur, et que, d'après l'enseignement de saint Paul on doit aussi montrer de la miséricorde et de la pitié à ces pauvres gens, le magistrat adresse à l'Électeur l'humble demande de vouloir bien accorder un sauf-conduit à Joselmann et de l'écouter avec bienveillance. »

Plusieurs années auparavant, le 5 septembre 1543, Joselmann avait aussi demandé au magistrat de Strasbourg (et sans doute

[1] *Ibid.*

[2] Le consistoire israélite de Strasbourg a loué le terrain où était le cimetière israélite de Dangolsheim, afin que les tombes juives soient en repos (Scheid).

[3] Archiv. de la v. de Strasbg., GUP., L. 174, n° 23.

[4] « Josephus, ein fürnemar under den Juden, und noch der art desselbigen volkes, ein frommer man und eins guten *lambdens.* » (Scheid.)

[5] Archiv. de la v. de Strasbg., *ibid.*, n° 23.

[6] « Nun hat sich aber der selbig Jud lang Jar her als ein genachpurter in die handlung so sich bei uns der Juden halben begeben allwegen geschagen und uff erbare pilliche weg gehandelt, und als der so noch Art und Verstandt seins Glaubensuf Got sich hewisen und beflissen, wie er sich dan jetzo auch umb den seinen willen in diese Reiss zu E. F. G. begeben wil und wir dan noch der leer Sannt-Paulussen, mit disen armen luten auch barmherzigkeit und mitliden tragenn sollen... » (Scheid.)

reçu de lui) une lettre de recommandation pour le prince landgrave de Hesse [1]. Il avait appris que ce prince se proposait de prendre des mesures très graves contre les Juifs et même on lui avait dit que le prince avait été amené à ces dispositions par les calomnies de certains Juifs baptisés, qui avaient parlé sous la pression exercée sur eux par le docteur Martin Luther. Joselmann se propose d'aller trouver le prince, car « la loi divine et la loi naturelle ordonnent que tout homme craignant Dieu évite de faire à son semblable aucun mal ni injustice, mais est obligé de le protéger, et même un étranger qui ne serait pas de ma religion, s'il était accusé injustement et qu'il me fût possible de le disculper et protéger en dévoilant la vérité, je n'épargnerais pas mon corps autant que possible (pour le sauver). » Joselmann espère que le prince l'écoutera, d'autant plus qu'il a (le prince) une haute intelligence de l'Écriture sainte, et il supplie le magistrat de le recommander, comme il l'a déjà, par faveur et justice, recommandé bien des fois à des princes électeurs et à des princes. Il n'y a pas de doute que la recommandation, qui avait pour but d'obtenir pour Joselmann un sauf-conduit, ne fut accordée.

Avant de finir, nous devons examiner deux questions de dates relatives à Joselmann : la date de sa nomination de « commandant des Juifs, » et la date de sa mort.

Nous avons déjà indiqué, dans notre premier article [2], la divergence qui s'est produite au sujet de l'époque de la nomination de Joselmann. Les renseignements que nous avons aujourd'hui ne résolvent pas le problème. Dans le Journal de Joselmann, celui-ci dit formellement qu'il fut nommé en l'an (5)270, c'est-à-dire en 1510. « En l'année 270 du petit comput, je fus choisi pour la charge des intérêts des communautés. Dans la même année eut lieu le grand malheur dans la Marche, et l'on brûla à Berlin 38 israélites nobles, pieux et craignant Dieu [3]. » Ce dernier trait confirme la date, car il se rapporte à un fait bien connu et qui eut bien lieu en 1510. D'un autre côté, nous avons deux pièces de Joselmann, celle du 5 septembre 1543 et celle du 21 mai 1553, qui donnent, pour la date de sa nomination, une autre année. Dans la première il dit : « Je suis comme un ancien parmi les Juifs, pendant quarante ans j'ai été, devant les grands et les petits États, le représentant et le chargé de pouvoirs de la pauvre communauté

[1] Archiv. de la v. de Strasbg., GUP. L. 174, nº 23.
[2] *Revue*, II, p. 272.
[3] *Israelit* de Mayence, année 1881, p. 672.

des Juifs [1]. » Dans le second il est dit : « Il y a près de cinquante ans que, dans ce bailliage de Haguenau et en d'autres lieux, j'ai été préposé et nommé (chef) de la communauté des Juifs [2]. » Ces deux pièces s'accordent donc à placer sa nomination en 1503, tandis que le Journal la place en 1510. Nous nous abstenons de faire aucune hypothèse pour lever cette contradiction.

Il y a aussi incertitude sur la date de la mort de Joselmann. M. Lehmann [3] suppose qu'en 1555 il était encore en vie, puisque autrement son petit-fils, Rabbi Eliyahu Baal Schêm, qui naquit en 1555, aurait porté le nom de son grand-père. Cependant, si l'on remarque que le 21 avril 1554 Joselmann s'occupe encore de l'affaire de Dangolsheim et écrit encore à ce sujet à Heidelberg, et que le 11 juillet 1554, c'est Lazarus de Surbourg [4] qui a pris l'affaire en mains en qualité de *Bevelhaber* de la communauté des Juifs du bailliage de Haguenau, on peut supposer que Joselmann était mort dans l'intervalle.

ISIDORE LOEB.

[1] « So bin ich nun als ein alter bei den Juden, viertzig Jar der armen Judenschafft vor hoch und niedern Standen ir vorgenger und volfürer gewesen. » (Scheid.)

[2] « Demnoch ich mich bei fünfzig Jarren lang her in dieser landvogtei Haguenau und auch an andern Ortten gemeiner Judenscheit vorgesetzt und erwelt worden. » (Scheid.)

[3] *Rabbi Joselmann*, II, p. 325.

[4] Sarburg chez M. Lehmann, *ibid.*, p. 325.

NOTES ET MÉLANGES

PIERRES TUMULAIRES A MACON.

Il existe au musée de la ville de Mâcon un certain nombre de pierres tumulaires hébraïques, qui ont été découvertes par les ouvriers travaillant à l'établissement du chemin de fer de Paris à Lyon. L'emplacement où elles ont été trouvées était sans doute le cimetière des Juifs, placé au nord de la ville, en dehors des fortifications, au bas d'une petite colline, et près d'un petit ruisseau sur lequel a été établi un pont appelé *Pontjeu* (pont des Juifs). Ce quartier se nommait Bourg Savoureux [1]. Non loin de ce cimetière se trouve encore aujourd'hui une maison de campagne qui, de temps immémorial, porte le nom de *Sabbat,* et on prétend, à Mâcon, que c'est là que se trouvait la synagogue. Dans le voisinage, on a découvert aussi un puits qui, à en juger d'après sa construction, pourrait bien être un *Mikvéh* (bain rituel). Les pierres tumulaires sont aujourd'hui en moins bon état qu'à l'époque où elles furent exhumées. Notre excellent ami, M. X. Mayer, qui a bien voulu nous en envoyer l'estampage, fait par les soins de M. Lacroix, avait copié les inscriptions de ces pierres à l'époque où elles furent découvertes et nous avons mis entre parenthèses, dans

[1] Je dois ces renseignements topographiques à M. Lacroix, pharmacien à Mâcon. M. Lacroix m'écrit : Dans un manuscrit de la fin du dernier siècle et intitulé *Annales pour servir à l'histoire de la ville de Mâcon*, il est dit que « les Juifs anciennement faisaient leur résidence à Mâcon dans la rue appelée la *Petite Egypte*, près le palais des comtes de Mâcon ; lesdits Juifs étaient tenus de payer tous les ans au sieur chantre de Saint-Vincent (cathédrale) une livre de pigmentum, le jour de Noël, et le jour de Pâques une paire de chaussures en fin drap. Ce pigmentum était un certain breuvage fait avec du miel, ressemblant à l'hypocras. En 1105, on leur accorda une place pour enterrer leurs morts qui était appelée le cimetière des Juifs, auquel lieu restèrent des vestiges et épitaphes écrites en lettres hébraïques. Après qu'ils furent chassés, ce cimetière fut donné pour la paroisse de Saint-Etienne. Auprès de cet endroit, il y a des vignes et une maison que l'on appelle *Sabbat.* » Le *pigmentum* que les Juifs étaient obligés de donner au chantre pourrait bien être purement et simplement du piment ; on sait que dans beaucoup de villes les Juifs payaient un impôt de poivre.

la transcription suivante des estampages, les lettres qui se trouvent sur sa copie, mais qui ont disparu depuis sur les pierres et ne figurent pas sur les estampages. Les lettres entre crochets sont ajoutées par nous. A la place des points qui se trouvent sur certaines lettres des originaux, nous avons mis le signe ′ à la suite de la lettre.

1. אנגלייקא
בת ר′ יעקב

« Angélique, fille de Rabbi Jacob. »

2. חזקיה ב[ן]
[ה]נ ר יצ[חק]
[ז]צל א שמ[ות] (אך)

« Hiskiyya fils du *Nadib* Rabbi Isaac, le souvenir du juste soit béni (זכר צדיק לברכה) ! Dimanche, [section de] *Semot,* année 21 ».

Si la lecture אך est juste, la pierre serait de l'année 5021 ; le samedi de *Semot* de cette année tombe le 21 tébet = 25 décembre 1260, et le dimanche précédent tombe le 19 décembre.

3. יהודה בר
אהרן נ״נ
א′ וירא סה ל

« Juda fils de R. Ahron, qu'il repose dans l'Eden (נוחו עדן). Dimanche, [section de] *Vayyêra,* [an] 65 du comput (לפרט) ».

Le samedi de *Vayyêra* de l'an 5065 tombe le 17 Hesvan, le dimanche précédent tombe le 11 Hesvan, qui coïncide avec le 11 octobre 1304.

4. יהודה בן הר
ימיו זצל

« Juda fils du Rabbin..., le souvenir du juste soit béni ! »

Le premier mot de la seconde ligne fait peut-être [בנ]מין, de sorte qu'on aurait : Juda fils du Rabbin Benjamin.

5. . . . . .
שמואל זצל

Le commencement de l'inscription manque ; la ligne conservée contient le nom de Samuel, probablement le père de la personne enterrée.

6. . . . . .
. . . משה

« . . . Moïse... »

Dans la première ligne, que nous avons représentée par des points, on reconnaît encore, au commencement, le bas d'un ש, et plus loin, si nous ne trompons, le groupe וב ; au commencement de la seconde ligne il semble qu'il y a un *yod*.

7. יואיאה בת הה
ר' שמואל מ'כ'
נפטרה בשם טוב ג' מטות שנ' ע' ל

« Joayah, fille du grand savant (החכם הגדול ou האשל הגדול) Rabbi Samuel, qu'il repose dans la gloire (מנוחתו כבוד) ! Décédée en bon renom le mardi, [section de] *Mattot*, an 70 du comput. »

Le mardi de la section de *Mattot* an 5070 correspond au 24 Tammuz = 23 juin 1310.

Joayah ou Joiah est sans doute le nom de Joie ou Joye ; voyez *Revue*, I, p. 69.

Isidore Loeb.

ÉTYMOLOGIES ARAMÉENNES : LES PARTICULES לְוַת, כְּוַת, כְּמַת ET כֵּאמַת

Les prépositions לְוַת « vers », « chez », et כְּוַת « comme », se rapprochent, par le sens, des simples particules לְ et כְּ, et on s'accorde à voir dans les premières un développement de celles-ci. Mais quel est l'élément qui a fourni ce développement ? Ici commence le doute, car il n'existe pas de mot וַת que l'on puisse accepter avec la même certitude que le מָא, par exemple, de לְמָא, ou de כְּמָא. La particule la plus proche, proposée pour la première fois, croyons-nous, par M. J. Lévy dans son Chaldaeisches Woerterbuch, est la particule יַת, en faveur de laquelle plaident, en effet, plusieurs arguments. Dans les targoums, יַת traduit l'hébreu אֵת, signe de l'accusatif ; il est donc naturel qu'il s'allie au lâmed qui indique l'objet ou la direction vers un objet. Il traduit encore l'hébreu אוֹת qui sert de support aux suffixes des pronoms personnels : יָתִי « moi », יָתֵיה « lui », etc. La préposition כְּ ne recevant pas directement ces suffixes en araméen, יַת était l'intermédiaire trouvé, et on aurait dit כְּוָתִי, כְּוָתֵיה, etc., au lieu de *keyâté*, *keyâtéh*. Cependant la mutation de yod en waw n'avait guère de raison d'être dans ce cas, car on pourrait articuler *leyât*,

keyât aussi aisément que *lewât, kewât*. Si le sens conduit à assigner une origine commune à la particule יַת et à la désinence de לְוַת et כְּוַת, ne doit-on pas supposer que cette dernière présente la forme la plus ancienne et que le yod de יַת vient de waw, conformément à la loi d'euphonie qui, en hébreu et en araméen, transforme la plupart des racines pé-waw en pé-yod? Mais cette conjecture n'est même pas nécessaire, car יָתָא signifie *l'être* et se ramène à une double racine היה et הוה conservée par l'hébreu, quoique l'araméen n'ait plus que la dernière forme. Le hé initial de הוה est peu solide, suivi qu'il est d'une consonne faible; il tombe en syriaque quand le verbe *hwâ* est enclitique. Le nom d'action régulièrement formé de *hwâ* ou *hyâ* serait, avec la terminaison féminine si fréquente dans les lâmed-hé, הְוָתָא ou הְיָתָא, ou, après la chute du hé initial, וָתָא ou יָתָא; cette dernière forme devient à l'état construit וַת ou יַת, suivant la ponctuation des targoums qui abrège l'*a* long de la syllabe fermée, et וָת ou יָת en syriaque, où cette abréviation n'a pas lieu. La forme ות ne se rencontre plus que dans les prépositions לות et כות, et les composés de cette dernière, הכות et avec les suffixes pronominaux אכות.

Une étymologie différente a été proposée par M. G. Hoffmann dans le Journal oriental allemand (Voy. *Zeitsch. der D. M. G.*, XXXII, p. 753). Suivant ce savant, ces particules auraient la terminaison du pluriel féminin greffée sur un suffixe *ai*, que l'on retrouve dans l'hébreu אֱלֵי et l'arabe *ila(i)*, d'une part, et le syriaque כַּי, d'autre part. Mais, dans cette hypothèse, le double suffixe donnerait une forme *awât* et non *wât*, qui ressort de l'analyse de לְוָת et כְּוָת. La préposition עֲלֵי « sur », arabe *'ala(i)*, en redoublant le suffixe *ai* donne naissance, en effet, à un nouveau suffixe *awai* (et non *wai*) dans le vocable araméen עלוי, pron. *'élawè, 'élawai*, et *'alawai*, selon les dialectes. En outre, cette terminaison *wât* serait unique en son genre, comp. le phénicien עלת et פנת avec l'hébreu עֲלֵי et פְּנֵי, et l'araméen בֵּינַת ou בֵּינָת, hébreu בֵּינוֹת, avec la forme à terminaison masculine בינו suivie des suffixes pronominaux.

Il est vraisemblable que c'est par analogie de כְּוַת que le mot כְּמַת ou plutôt דִּכְמַת s'est formé de כְּמָא dans le dialecte des targoums palestiniens, et que le talmudique כְּמוֹת s'est développé de כְּמוֹ. L'hypothèse de M. J. Lévy, qui voit dans כְּמַת une contraction de כְּמָא et de יַת (ou וַת), laisse inexpliquée l'abréviation de יַת (ou וַת) en *at*, abréviation contredite par כְּוַת.

On est d'accord aujourd'hui pour rapprocher de כְּמַת ou כְּמוֹת le syriaque כֵּאמַת. Nous avons aussi admis ce rapprochement dans notre *Traité de grammaire syriaque*. Cependant il prête le flanc

à de fortes objections. Il ne rend pas compte de la voyelle et de l'aleph de la première syllabe ni de la voyelle brève de la seconde syllabe. En outre כְּמַת et כְּמוֹת sont des prépositions qui reçoivent les suffixes des pronoms personnels; le syriaque כְּאַמַּת a une autre application. Il est employé soit comme adverbe de l'explication « ainsi », « à savoir », soit comme conjonction, quand il est suivi du dâlet conjonctif. Il ne se rencontre devant un nom que pour introduire un exemple cité à l'appui d'une règle et se traduit par « ainsi », « par exemple ». Il diffère donc et par le sens et par la forme de כְּמַת et de כְּוָת.

La décomposition en כְּ et אֲמַתִּי « quand », très satisfaisante pour la forme, l'est moins pour le sens. Elle trouve cependant sa justification dans les textes néo-syriaques publiés au commencement de cette année à Tubingue par M. Socin. Dans le dialecte fellihi, la particule de comparaison « comme » présente deux formes : la première est *kh*, répondant au syriaque ancien *akh* איך; la seconde est *khédégit* ou *khedégid*, composée de *kh* avec le dâlet conjonctif et de *eigit* ou *eigid*[1], « quand », proprement « alors que », *eigad*. La première partie de ce composé, *khed*, est usitée dans le dialecte du Tour ʿAbdin avec le sens de « comme ». Le syriaque ancien *kèmat* et le néo-syriaque *khedégid* signifient donc littéralement « comme quand », « comme parfois », « ut quandoque »; comp. les locutions : אִית אֲמַתִּי דְ « parfois », כֻּל אֲמַתִּי דְ « toutes les fois que ». Le syriaque ancien כְּאַמַּת דְ paraît avoir encore le sens de « quand » (voy. *Thesaurus Syriacus*, sous ce mot) : il a été usité ensuite, d'une manière elliptique, comme adverbe. En néo-syriaque, les particules *khed* et *khedégid* sont devenues des prépositions; nous croyons qu'elles mettent sur la voie de la vraie étymologie du syriaque כְּאַמַּת.

RUBENS DUVAL.

UNE CONSULTATION INÉDITE

En révisant la liste d'anciens ouvrages hébreux à la Bibliothèque nationale de Paris, figurant au *Catalogue des livres im-*

[1] Voy. *Die neu-aramaeischen Dialekte von Armia bis Mosul* von Dr Albert Socin, Laupp, Tubingue, 1882, p. 144.21, 155. 8 et 9; comp. *Revue critique*, numéro du 31 juillet 1882.

primés de la Biblioth. du Roy (Paris, 1739, fol. I, Théologie), nous avons découvert, au milieu d'un recueil de consultations (ש"ות), inscrit sous le n° A, 944, un ms. hébreu qui avait échappé aux rédacteurs du Catalogue, le célèbre Clément, bibliothécaire de Louis XIV, et Buvat au XVIIIe siècle. La description rectifiée du volume entier, avec la date de chaque pièce, offre peut-être de l'intérêt. C'est un recueil contenant trois œuvres : 1° La Casuistique de R. Méir b. Baroukh (Crémone, 1557, 4°); 2° celle de R. Menahem 'Azaria (Venise, s. d., vers 1600), nommée l'œuvre de מ"ע (sic), et 3° celle de R. Samuel (ou Simson) b. Çadoq (Crémone, s. d., 1556-61). — Le Catalogue qualifie trop vaguement les deux derniers ouvrages, sous la même désignation que le premier, de « quæstiones et responsa de jure civili et pontificio Judæorum », et il néglige de restituer les dates omises.

En réalité, le second ouvrage est pourvu d'un titre légèrement différent du premier. Il est appelé : ס' תשובות, « livre de Réponses [1] », comme des ouvrages de ce genre le comportent souvent par simplification [2]. — Le troisième est un Rituel des diverses cérémonies prescrites par les rabbins, sous le titre abrégé, assez fréquent, de ת'ש'ב'ץ, c'est-à-dire : écrit par S. b. Çadoq, élève de R. Méir de Rothenbourg, d'après les leçons (retenues de mémoire) de son maître. La casuistique n'y joue qu'un rôle insignifiant, à la fin.

Entre le second ouvrage et le troisième, se trouve un manuscrit, composé de 26 ff., du commencement du XVIIe siècle, d'écriture cursive italienne, sans titre, en deux parties ou suites de copies, קונטרס א' et ב', chacune de 13 ff. La 2e partie (placée par le relieur avant la première) est datée à la fin de Ferrare (5,370 [3] = 1610. La partie nommée *première* (en toutes lettres) est datée plusieurs fois de l'an 5371. Un seul sujet y est traité, c'est la question suivante de droit civil matrimonial : Une femme, mère d'un enfant d'un mois, quitte son mari, et, au bout de 8 mois, est répudiée par lui ; lorsque cet enfant (élevé par une nourrice) a seize mois, la mère peut-elle se remarier, ou doit-elle attendre encore huit mois, pour former le total de 24 mois, recommandé en principe par le Talmud [4] pour la nourriture d'un nouveau-né ?

La première partie (quoique contenant des dates postérieures à

[1] Il n'a pas le mot שאלות, tandis que le titre donné par M. Steinschneider, *Catal. Bodl.*, col. 1723, contient ce nom.

[2] P. ex. *Revue*, III, 153.

[3] A défaut de quantième, le ms. indique la section sabbatique de *Niçabim*, correspondant à la dernière semaine d'Elloul.

[4] B., *Ketoubôt*, 60 *a* et *b*. Voir une consultation analogue (que l'on retrouve maintes fois) dans le répertoire פחד יצחק au mot מינקת.

la seconde) commence par la position de la question, qu'a signée Menahem Azaria [1]. Celui-ci soumet aux savants la décision provisoire qu'il a prise pour son fils (fiancé à une femme répudiée dans ces conditions); décision « approuvée par tous ses compatriotes instruits dans la législation rabbinique, à l'exception d'un seul dissident », dit une note à la suite de la signature dudit Menahem.

Les réponses suivent au nombre de treize, et sont signées par : 1. Ezékias Finzi; 2. Moïse fils de Menahem, de Terracine; 3. 'Azriel Petahia Alatino; 4. Baroukh Bassan; 5. Berakhia Ruben Iaré; 6. Josué Haï, חי, à Mantoue, le 4 Elloul 370; 7. David fils d'Isaac Franco [2], et Yedidia Galet (גאלט); 8. Samuel Archewolti (ארקוולטי) [3]; 9. Joab Josué Haï fils de Moïse, d'Issi (אישי); 10. Yehiel Hêli; 11. Juda fils de Moïse de Fano [4], à Verone, le 25 Elloul 5370, et Mardochée fils de Jacob Bassan; 12. Baroukh, dit *Bendit de Bassan,* fils d'Israël Jacob, le 13 Tisri (5)371, à Vérone; 13. Gerson Bassan [5].

Après cette dernière signature, on lit les mots : « Approuvé par Joseph Iaré, fils de Yehiel de Lori, לורי [6], écrit dans la ville de Reo, ou Reyo (? Reggio), ריו מתא, le 15 Heschwan 5371 ».

La deuxième partie, confirmant ces réponses par de nouveaux arguments juridiques, ne contient que quatre pièces, mais beaucoup plus développées que les premières, où le style enjolivé des rabbins se donne libre carrière. Voici les noms des signataires : 1. Hananel Sforno; 2. Jacob Segre (סגרי); 3. Nahman Hanin; 4. David Mehattob (Dal Benè), fils d'Isaac; écrit à Ferrare en 370 (sans indication de mois). — L'avant-dernière pièce seule, la plus longue de toutes, porte en tête le mot « Réponse ».

On trouvera quelques-uns des noms précédents [7] dans les *Tole-*

[1] Si c'est le même que son homonyme dit *de Fano,* c'est surtout un cabbaliste, auteur d'un abregé du traité de Cabbale par Cordovero et d'autres œuvres semblables. Voir Mss. de la BN. à Paris, nos 452, 2°, et 876 à 879, ainsi qu'à Leyde, mss. Warn., 55, 2° (*Catal.*, p. 254).

[2] Pour David Franco, mort en 1624, voir Berliner, *Hebr. Grabschriften in Italien*, I, n° 27.

[3] Samuel fils d'Elhanan Ar., moraliste, a écrit, en guise de préface, un petit poëme peu connu (en vingt-trois vers), en tête de la 2e édition de la chronologie d'Ibn-Yahia (Venise, 1587, ou Cracovie, 1596, in-4°). Il est aussi l'auteur du *'Arougat ha-Bossem.*

[4] On connaît un Joseph di Fano, vers 1595, et un Samuel Fano en 1630 (Grætz, IX, 508 ; X, 49).

[5] Famille connue au XVIIIe siècle (Grætz, X, 376 et suiv.). Ce nom est écrit ici בשאן et בסאן. Dans le תודת שלמים (Venise, 1741, in-4°), on lit : באסאן.

[6] En vain l'on voudrait y voir le nom de lieu *Lodi :* la lecture *Lori* n'est pas douteuse.

[7] Je dois à l'obligeance de M. Isidore Loeb et de M. le grand rabbin Mortara l'identification de plusieurs noms propres.

doth Guedôié Israel de Ghirondi (par exemple, Moïse Terracino, p. 237; 'Azriel Petahia, p. 289, etc. [1]). Plusieurs de ces noms peuvent être rapprochés de noms semblables parmi les modernes, quelle que soit la réserve exigible en matière aussi délicate. Ainsi, 1° on trouve Ezek. Finzi, dans la casuistique ms. de Moïse Provençal en 1571 (ms. à Mantoue, n° 114), et encore à Ferrare en 1575, avec Samuel Dalvecchio Yedidia de Rimini, et Rafaels, מלרפיאנילי (peut-être de Pianella, dans l'Abruzze ultérieure, ou de Pianello, bourg dans la province de Piacenza); l'on a des Finzi (plus tard), avec les prénoms Aryé, Jacob, Mardochée, Salomon. — 2° Moïse b. Menahem serait-il l'éditeur de la 3e édition (Cracovie, 1596, 4°) des עמודי גולה par Isaac de Corbeil? Il y a un M. b. M. Prager en 1696, et un M. b. M. Konitz à la fin du XVIIIe siècle. — 3° Le nom Iaré (écrit ירא et יורא) était déjà porté au XVe siècle par le commentateur de la Mischna Obadia Bertinoro[2]. Ruben Iaré était rabbin à Mantoue le 31 décembre 1598. C'est peut-être le père de Mardochée Iaré, éditeur du livre *Aiéleth ha-Schahar*. — 4° Le nom Haï apparaît ici deux fois comme nom de famille [3], et l'on se demande si ce nom propre n'a pas d'analogie avec Josué ibn Vivas, auteur d'un traité de médecine en arabe (ms. hébreu de la BN. à Paris, 1143, 2°), daté de 1484, et avec Juda ibn Vivas, traducteur de la *Lettre d'adieux* d'Ibn Badja (ibid. 959, 4° et 5°), cité par Munk[4]. Joseph Haï (Vivante) était rabbin à Mantoue, nommé le 2 octobre 1596. — 5° Il y a ensuite trois noms géographiques, selon l'avis de M. Mortara, qui proviennent sans doute du domaine de l'ancienne République de Venise : *Galet* est près d'Este, province de Padoue. — 6° Dans le terme אישר (nom mentionné par la *Hebr. Bibliographie*, IV, 98, sans explication), on peut voir le nom *Iseo*, de la province de Brescia, où il y avait alors des Juifs, ou peut-être aussi le nom de ville de *Iesi*. Toutefois cette dernière conjecture est moins probable que la précédente, comme l'observe M. Mortara, en se fondant sur le fait suivant : il existe deux réponses de Katzenellenbogen sur une question relative à « la mise des *Tefilin* pour la prière de *Minha* », suivies des réponses sur le même sujet de Porto de Crémone, Zeligman Hafez b. Guerschom, et Raphael Joseph Treves de Ferrare. Or, la question adressée à K., par R. Abtalion de Rovigo, est née

[1] Sur une série d'hommes du nom de Joab, voir Zunz, *Analekten*, dans *Wissenschaftl. Zeitschrift* de Geiger, t. III, pp. 39 et suiv.; *Hebr. Bibliogr.*, XI 103.

[2] S. Sachs le prouve en tête de notre version des lettres d'Obadia (dont M. Neubauer a publié le texte). Voir Zunz, כ"ח, V. 158.

[3] Il n'avait été admis jusqu'ici qu'à titre de surnom. Voir Steinschn., *Catal. Bodl.*, à ce nom.

[4] *Mélanges*, pp. 386-7.

dans le domaine de la république de Venise où écrivait le copiste du *Bérith ha-Lévi;* donc Iseo est plus probable que *Iesi.* — Enfin, 7° לורי est à identifier avec *Loreo*, petit bourg de la province de Venise, ou *Loria* dans celle de Trévise. Peut-être y a-t-il lieu de comparer Yehiel de Lori, signataire de la première partie, avec Yehiel b. Salomon Loria, éditeur du ס׳ חכמת שלמה (Cracov., 1582, 4°). Inutile d'insister sur les Sforno, Alatino et Franco.

Quoi qu'il en soit, ces noms méritent d'être consignés ici, ne fût-ce qu'à titre d'ascendants de familles qui ont joué un rôle honorable dans la littérature juive et qui subsistent encore de nos jours. Il est bon de les noter à un moment de décadence, où le nombre des auteurs Juifs italiens, écrivant en hébreu, diminua sensiblement. Les esprits élevés adoptaient la langue du pays natal, comme par exemple Léon de Modène dans ses *Dialoghi.* Nous devons donc un souvenir à ces représentants obscurs d'un genre d'études qui s'éteint. Puisse la considération qui leur est due faire trouver grâce aux conjectures que nous venons d'exposer !

Moïse Schwab.

UNE DÉDICACE D'ABRAHAM DE BALMES AU CARDINAL DOM. GRIMANI

Publiée pour la première fois d'après le manuscrit du Vatican n° 3897.

Tous les savants hébraïsants connaissent le médecin Abraham de Balmès, né à Lecci, mort en 1523 à Venise [1], où sa grammaire de la langue hébraïque מקנה אברם, restée inachevée, a été continuée et publiée avec une traduction latine par un autre médecin, Calonymos ben David [2]. On connaît aussi Abraham par ses traductions latines des ouvrages d'Averroès, publiées dans les grandes éditions d'Aristote et d'Averroès, dès 1550. Bayle et Giovanni Mazzuchelli [3] lui ont consacré des articles; Renan [4] a parlé de ses

[1] Selon le catalogue des mss. hébr. de la Bibliothèque impér. de Vienne, p. 152, un manuscrit aurait été écrit pour lui en 1542 ; ce qui est presque impossible. L'année est exprimée par והיעוף י׳ר׳ב׳ בארץ (Gen., I, 22), c'est-à-dire 1451. C'est peut-être la date du prototype de la copie.

[2] Graetz, *Gesch.*, 50, attribue la version latine à Daniel Bomberg, l'imprimeur.

[3] *Gli scrittori d'Italia*, Brescia 1758, vol. II, parte I ; voir aussi Adn. Baillet, *Jugemens des savants sur les principaux ouvrages des auteurs, par etc., revus etc. par M. de la Monnoye*, Amsterdam, 1725.

[4] *Averroès. etc.*

traductions. Il va de soi que Balmes n'a pas échappé aux bibliographes spéciaux, comme Wolf[1], De Rossi[2] et d'autres. Ses traductions imprimées sont brièvement énumérées sous son nom dans mon Catal. Bodl., p. 667, mais il existe encore de lui quelques traductions inédites, et, comme nous le verrons, il y en a d'autres, mentionnées par lui, dont on découvrira peut-être un jour les manuscrits.

Abraham a traduit de l'hébreu, pour le cardinal Grimani, dont nous parlerons plus loin, un ouvrage astronomique d'Ibn Heitham. Une notice sur cet ouvrage, qui est conservé par les Juifs, non-seulement dans deux traductions hébraïques, mais aussi dans une traduction espagnole dont il existe une traduction latine, paraîtra prochainement dans le *Bullettino* publié à Rome par le prince Boncompagni. Cette traduction est précédée d'une Epître dédicatoire que l'on trouvera à la fin de la dite notice.

Jo. Selden avait reçu d'Usser une traduction latine d'un ouvrage intitulé : *Isagogicon Astrologiae Ptolomaei*[3]. Je ne trouve pas de manuscrit correspondant à ce titre parmi les Seldéniens, dans le *Catalogus manuscriptorum Angliae etc.*, tome Ier. Serait-ce la traduction d'Ibn Heitham, qui, dans la préface, parle de Ptolémée ?

Lorsque j'écrivis ma dite notice, je priai le prince Boncompagni de faire copier pour moi une autre dédicace, et ce noble et libéral savant, qui m'a fourni pendant vingt-cinq années tant de matériaux intéressants, a bien voulu accomplir mon désir. Voici cette dédicace, que je fais précéder et suivre de quelques remarques.

Le philosophe espagnol renommé Ibn Badje (chez les latins *Avempace*, mort en 1138) a écrit une *lettre d'adieu* רסאלה אלרדאע à son ami et disciple Abou'l-Hassan ben el-Imam, de Grenade[4], le même qui avait réuni divers traités de son maître[5], et dont le nom entier était Aboul-Hassan Ali ben Abd el-Aziz ben el-Imam[6]. J'ai découvert un exemplaire de l'original arabe parmi différents ouvrages de l'auteur, dans le ms. Wetzstein I, 87 de la bibliothèque Royale de Berlin. Ce traité un peu mystique a été traduit

[1] *Bibl. hebr.*, I, III, n° 108.

[2] *Diz. stor.*, trad. allem., p. 81.

[3] *Seldeni Diatribe de anno natali Jesu-Christi*, p. 17 (Fabricius, *Bibl. gr.*, V, 290). Je n'ai pas sous la main ce livre cité par Wolf, *Bibl. hebr.*, III, p. 45, qui ajoute entre parenthèse : « Id est Gemini Phaenomena ». Le même ouvrage est cité comme traduit de l'arabe par Heilbronner, *Hist. mathes.*, p. 351.

[4] J'ai trouvé cette notice dans un ouvrage de Joseph ibn Aknin ; voir mon article sur lui dans la *Realencyclopædie* d'Ersch et Gruber, II vol. XXXI, p. 52, note 53. Ni Munk, ni Leclerc n'indiquent ce nom en parlant de la *lettre*.

[5] Munk, *Mélanges*, p. 384.

[6] Voir mon *Al-Farabi*, p. 60 (113,253).

en hébreu dans la première moitié du XIVe siècle par Hayim ibn Vives (ou Bibas) ben Yehuda pour David ibn Bilia sous le titre de אגרת הפטירה. Cette traduction se trouve dans divers manuscrits [1]. De l'hébreu la lettre a été traduite par Abraham de Balmès sous le titre de *Epistola Expeditionis*, et le ms. latin du Vatican n° 3897, qui contient cette version, est déjà indiqué par Bartolocci, par Wolf [2], et par Wüstenfeld [3]. Munk [4] remarque que dans la version latine des œuvres d'Averroès, cette lettre est appelée *Epistola expeditionis*, mais il n'indique pas l'endroit où elle est mentionnée ni la traduction latine, que Wolf n'avait pas mentionnée sous le nom de l'auteur arabe. Munk a probablement en vue ou une citation ou plusieurs citations d'Ibn Badje qui se trouvent dans Averroès, mais je ne peux pas indiquer l'endroit en ce moment. Elles se trouvent sans doute dans un des ouvrages d'Averroès traduits par le même Balmès. L. Leclerc s'est mépris en écrivant [5] : « La Lettre d'adieu a été traduite en latin et *imprimée sous le titre de Epistola expeditionis* », sans nommer le traducteur. Il a oublié cette méprise dans la partie de son livre qui traite des traductions latines [6], où il répète la remarque de M. Renan : « Je pense qu'Avenpace et Abobacer ne sont cités que d'après Averroès » sans mentionner la traduction latine de l'*Epistola*, comme il aurait dû le faire, ne sachant pas que cette traduction a été faite de l'hébreu et par Balmès.

Le but de la présente Notice n'est pas de faire connaître la *Lettre d'adieu* elle-même, qui mériterait bien d'être publiée d'après les manuscrits que nous avons indiqués. Nous avons été obligé de faire un petit détour pour démontrer que la version d'Abraham n'est pas imprimée, comme l'a cru le dernier auteur qui en a parlé. Encore moins savait-on que la traduction était faite pour le cardinal Grimani, personnage qui mérite l'attention de ceux qui s'intéressent à l'histoire de la littérature, dite « rabbinique ». Nous avons eu occasion de parler de ce Mécène (mort le 27 août 1523, la même année que son médecin, le traducteur Balmès) dans un

[1] A Turin, à Paris, au Vatican (l'appendice), à Leipzig ; de ce dernier ms. j'ai pris une copie, j'en ai envoyé une autre à M. Dukes en 1845.

[2] *Bibl. hebr.* I, p. 70 : « Epistolam הרחלצה, etc. » C'est une rétroversion que Sabbatai Bass (lettre א, n° 39) a prise sans doute de Bartolocci, car il ajoute אבן פאס והוא ספר פילוסופי לחלוץ ענין מענין. Dans ma note au *Thesaurus* de Benjacob, p. 10, n° 209, j'ai pensé au traité הנהגת המתבודד d'Ibn Badje ; on trouvera la correction dans le volume supplémentaire.

[3] *Geschichte der arabischen Aerzte*, p. 94, n° 16.

[4] *Mélanges*, p. 387.

[5] *Histoire de la médecine arabe*, II, 78.

[6] *L. c.*, II, 505 : « Au moyen âge, dit M. Renan (où ?), on ne se faisait aucun scrupule de citer de seconde main, etc. »

article sur Élie del Médigo [1]. Nous avons parlé, dans cet article, des manuscrits hébreux qui lui appartenaient, et d'une version latine faite pour lui et achevée le 7 janvier 1500 par Vitalis Dactilometès [2], maître ès arts et docteur en médecine, traduction qui se trouve dans le ms. latin n° 6507 de la Bibliothèque nationale de Paris. M. Renan remarque que ce traducteur est complètement inconnu [3]. Ce serait une raison de plus pour examiner ce manuscrit et pour voir s'il ne s'y trouve pas une préface ou quelque autre renseignement sur ce traducteur. Il a sans doute vécu en Italie et était juif de naissance, s'il ne l'était plus de confession, quand il traduisit le Commentaire moyen d'Averroès sur la physique d'après la traduction hébraïque de Zérachia (1284), laquelle est beaucoup plus rare que la traduction plus récente du même livre par Calonymos (1316).

Le manuscrit du Vatican n° 3897 est un volume grand in-4° du XVIe siècle, composé de divers cahiers d'écriture différente, relié en parchemin et chiffré sur chaque feuillet du volume. Le prince Boncompagni a eu la bonté de faire copier, sur ma demande, la table de tout ce qui se trouve dans ce volume, parce que j'étais curieux de savoir s'il n'y avait pas dans le même volume quelque autre chose qui pût m'intéresser. Cela n'a pas été le cas, et je n'ai aucun motif de publier ici cette table. Pour notre sujet il suffit de savoir que la dédicace d'Abraham se trouve au feuillet 32 du volume. J'ai laissé dans le titre et à la seconde ligne du texte, imprimées en italiques, les lettres que le ms. remplace par des abréviations; dans le reste de la dédicace, j'ai reproduit l'orthographe du ms., excepté quelques abréviations, comme *ipse*, *quam*, etc., que j'ai données en toutes lettres; j'ai aussi restitué les lettres *m*, *n*, indiquées dans le ms. par de petits traits au-dessus de la ligne.

Voici cette dédicace :

R*everendissi*mo ac Sapient*issi*mo D*omi*no D*omi*nico Grimando ti*tu*li S*anc*ti Marcj Ep*iscopo* Card*ina*li digni*ssi*mo S*er*vus Abraham de Balmas [*sic*] be*ne* agere ad felice*m* vita*m*. D*edica*t.

Delphico precepta monente Nosce te ipsum (1) Ridiculum putarem Reverendissime D*omi*ne cum mea ipse ignorarem aliena perscrutari velle nondum valens me ipsum et proprium actum cognoscere. Quam ob rem quando *compendium* necessarium (2) Averroys *totius*

[1] *Hebr. Bibliogr.*, XXI, 67.

[2] Dans l'*Ozar nehmad*, II, 240, j'ai rapproché le nom de *Dactilomelos* de celui de עכבר ; ce nom de famille se trouve à Constantinople vers la fin du XVe siècle ; voir *Il Mosé* (*Antologia etc.*), 1881, p. 305.

[3] *Averroès*, p. 304. éd. I.

logice ac naturalis philosophie (3) *et tandem divine* (4) *latinum vertimus* nisi anime nostre veram comprehensionem scriberemus potius garrulj quam philosophi officium gessisse mihi ego viderer : que quidem notio non per accidentia ut hec quam modo tractamus non scientia que demonstrativo discursu sit habetur sed adhesione contactuque comprehensarum rerum adipiscitur : quam copulationem Averroys placuit dicere : nobis autem ut alibi ipsi Averroy et *algazelj* immo et Aristothelj (*sic*) in Decimo ethicorum libro comprehensionem *seu* substantiam magis nuncupare libet : que non habetur per accidentia que magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est quod medium demonstrationis ponitur : non per sensum quo facta inductione intellectus format [f. 32 *verso*] universalia artis : sed obiectione rei intellecte ad ipsum intellectum acquiritur : quam intuitivam nostri theologi malluerunt vocare : hunc platonico more cum hoc Avempace, hyspanorum Arabum acutissimo contactus nuncupamus : quem nullibi melius nec apertius declaratum quam in hac Avempace epistola invenimus : merito ergo ad te sapientie decus latinam una cum suo appenditio [appendiculo ?] facimus : ut ille qui Averroys dogmata, scrutaris : *epistola expeditionis* Avempace quam in *suis commentariis tertii libri de anima* allegat non careas : et nominis expositione fretus ipsam rem adipisci et tandem vere beari valeas : te tuum Abramum qui veri amatoris offitium gessit eam latinam vertendo non desinas amare : cum [tu ?] autem Sophie decus vale ad felicitatem proveniens atque vale.

Nous ajoutons quelques remarques aux passages signalés dans le texte latin par des chiffres entre parenthèse :

1. Le célèbre précepte « delphique » γνωτι σεαυτον, mentionné au commencement de la lettre, était bien connu des Arabes, et par conséquent des Juifs, au moyen âge ; il est le plus souvent cité par eux dans les traités sur l'âme, parce qu'ils ont traduit « toi-même » par נפסך en arabe, נפשך en hébreu (ton âme). Avicenne sait qu'on l'a trouvé inscrit sur un autel d'Esculape. Cela n'en a pas empêché d'autres d'attribuer ce précepte amplifié (connais toi-même et tu connaîtras ton Dieu, ou, sous forme négative : qui ne se connaît soi-même, comment connaîtrait-il, etc. ?) à Aristote ou au Khalife Ali, ou à quelque savant, etc. On l'a même retrouvé dans Job, XXIX, 26 ; enfin, l'on en a fait par méprise une sentence des sages du Talmud ! Poursuivre les citations de cette inscription fameuse chez les Arabes et les Juifs, ce serait écrire une monographie. Nous voulions seulement faire remarquer que dans leurs citations on ne rencontre pas, à ce que je sache, le nom du temple de Delphes, et que par conséquent notre Abraham a lu le nom de Delphes dans une autre source. De tels détails, insignifiants en eux-mêmes, sont

les signes d'une influence de la Renaissance sur les lectures des Juifs, influence qui se montre premièrement en Italie dès la moitié du xve siècle. Un autre exemple se trouve dans la traduction de la paraphrase de la Poétique, imprimée dans l'édition de 1550, et accompagnée de quelques notes de notre Abraham. Au tome III, p. 168, où on lit : « *Quando bonus dormitat Homerus* cum noster Averrois (*sic*) non calluerit linguas, quae poetica facultate polleant etc. » Une phrase semblable, tirée du Talmud, était employée parfois, traduite en hébreu, par les auteurs juifs [1], mais ils ne connaissent pas l'usage fait, pour cet objet, du nom d'Homère.

2. Le mot *nécessaire* est ici un terme technique ; l'Abrégé de la Logique d'Averroès, traduit par notre Abraham de l'hébreu de Jacob ben Machir, est nommé אלצרורי en arabe, en hébreu ההכרחי (par exemple par Moïse Narboni), sans doute parce que Averroès lui-même s'exprime ainsi au commencement de l'Abrégé, en disant qu'il a l'intention de colliger (לקיטת) ou d'extraire (selon une variante plus littérale, הנשטת, en arabe הגריד), les discours *nécessaires* de la Logique.

3. On ne connaît pas jusqu'à présent de traduction latine d'un *abrégé* de la Physique fait par Abraham de Balmès ; Wolf [2] fait mention d'une traduction de la *paraphrase* de la Physique, ms. du Vatican, sans indiquer le numéro de ce ms. Est-ce qu'on en a peut-être fait usage pour les éditions anciennes ? Peut-être Abraham ne s'est pas exprimé assez exactement, en parlant de ses différentes versions, et n'a-t-il pas réfléchi que le traité de Physique traduit par lui n'était point un *compendium*, comme la Logique, mais un *commentaire moyen*.

4. On ne sait rien d'une traduction de la *Métaphysique*, qui est la « philosophie divine ».

Berlin.

M. Steinschneider.

[1] Voir les citations les plus importantes dans la *Hebr. Bibliogr.*, XII, 45, XV, 87. Une allusion se trouve dans Ibn Ezra, Comm. court de l'Exode, parascha *Terumah*, p. 81 : והנה הגאון הקרץ משנתו עתה.

[2] *Bibl. hebr.*, I, p. 70, d'après Bartolocci.

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

3e TRIMESTRE 1882.

אגרות שד"ל S. D. Luzzatto's hebräische Briefe, gesammelt von seinem Sohne Dr Isaias Luzzatto ; Herausgeber Eisig Gräber. Przemysl, impr. Zupnik et Knoller, 1er et 2e vol., in-8° de x-312-VII p.

Il est parfaitement superflu d'insister sur l'intérêt que présente cette publication posthume des lettres de l'illustre S. D. Luzzatto. La correspondance d'un savant aussi remarquable est nécessairement remplie de faits, de renseignements sur lui et ses correspondants, de vues et considérations littéraires, philosophiques, scientifiques de tout genre, et là même où les lettres de Luzzatto n'apportent au lecteur aucun fait scientifique nouveau ni aucun renseignement historique, elles renseignent au moins sur l'auteur même, sur le développement et le progrès de sa pensée, ses tâtonnements, sa méthode de recherche, son caractère, sa famille et son entourage, et S. D. Luzzatto a mérité qu'aucun de ces détails de sa vie ne nous soit indifférent. Notre excellent collaborateur et ami M. David Kaufmann a donc eu raison de revendiquer, dans la préface hébraïque qu'il a écrite pour cette correspondance, le droit à la publicité de toutes les lettres de Luzzatto (le mot d'Osimo, p. X, est tout de même un peu fort), et si, à notre sens, quelques-unes de ces lettres auraient pu être supprimées ou élaguées (il s'y trouve souvent, et sur diverses personnes, des détails par trop intimes et indiscrets), nous sommes loin de blâmer ceux qui les ont néanmoins recueillies, parce qu'elles apprennent à mieux connaître le caractère aimable de l'auteur, son urbanité, la noblesse de ses sentiments. L'analyse allemande des lettres du 1er volume, par M. Kaufmann, donne une idée très complète de ce que contient ce volume et nous regrettons que le même travail n'accompagne pas le volume suivant. On remarquera principalement, dans ce 1er vol., les théories grammaticales de Luzzatto sur le *dehic* et l'*atè merahic* (lettres XV et XVI), sur les formes verbales (lettres XXVI à XXXIX), sur le *scheva* (lettre LVII), sur le *targum Onkelos*, les accents, etc. Une partie de ces théories de L. sont connues par ses ouvrages, tout n'y est pas neuf ni exact, mais il est intéressant d'assister, dans ces lettres, au travail de création de l'auteur et à l'enfantement de ses idées. Le second volume a plus de valeur que le premier, il contient des extraits de mss. ou des analyses de mss. qui sont des plus utiles. Nous les indiquons ici, sans rechercher si quelques-uns d'entre eux

ne sont pas publiés ailleurs. P. 196-197, analyse d'un Mahzor manuscrit, avec nom d'auteurs (Vivès כיפיל ?; p. 197; Isaac de דנפיר, non רנ׳, Dampierre ; le mot מיתת האופן, mort sur la roue, s'il est pris d'un ms., est très curieux); p. 199-211, extraits du fameux *mahzor Vitri*, contenant des citations des guaonim, des anciens rabbins français, R. Gerson, Raschi, etc. ; glose *haleine*, p. 209 ; autre glose française (ruine?), p. 204, en bas ; p. 203, quelques renseignements de numismatique ; p. 232, date de la mort de R. Tam, 1271. P. 235-241, extraits du *siddur* Raschi, ms., avec noms propres, consultations, etc. P. 257-261, extraits de deux ouvrages de Moïse de Léon (*Séfer miskan haédut*, *séfer hassodot*). P. 270, quelques observations sur Ibn Ezra ; le volume est du reste plein de dissertations sur cet écrivain. P. 288, table des matières très intéressante de l'autobiographie de Juda de Modène.. P. 310-311, table des matières de deux mss., où nous avons surtout remarqué l'élégie sur la peste noire à Barcelone en 1348. On voit, par ces seules indications, quel est l'intérêt de ce volume. Il contient en outre de nombreuses recherches sur le *targum Onkelos*.

דניאל עזרא ונחמיה Libri Danielis, Ezræ et Nehemiæ, textum masoreticum accuratissime expressit e fontibus Masoræ codicumque varie illustravit, adumbrationem chaldaismi biblici adjecit S. Baer cum præfatione Francisci Delitzsch et glossis babylonicis Friderici Delitzsch. — Leipzig, libr. Tauchnitz, in-8° de LX-136 p.

Il suffit de donner la table des matières de ce volume pour en faire apprécier la haute valeur. P. VI-XII, explication, par l'assyrien, d'un certain nombre de mots et de noms propres, tels que Ahasveros, Osnappar, Bélsassar, Darjawes, etc., Sadrac. P. XV-LXI, paradigmes du chaldéen biblique (pronoms, noms, adjectifs numéraux, verbes). P. 61 et suiv., notes pour justifier les leçons de l'édition. P. 86 et suiv., variantes dans les textes parallèles de Daniel et d'Ezra, variantes dans Daniel entre les Orientaux et les Occidentaux ; variantes dans la vocalisation et l'accentuation de Daniel entre Ben-Ascher et Ben-Neftali ; liste des *patah* (*a* bref) avec les accents forts *étnah* et *sof paçuc* dans Daniel ; *peçik* dans Daniel, division massorétique des chapitres de Daniel, massora sur Daniel. P. 99 à fin, notes analogues sur Ezra et Néhémie.

ירושלים Jerusalem. Jahrbuch zur Beförderung einer wissenschaftlich genauen Kenntniss des jetzigen und des alten Palästinas, herausgegeben unter Mitwirkung von Fachmännern im Heiligen Lande und ausserhalb desselben von A. M. Luncz. 1. Jahrgang, 5640/1 = 1881. Vienne, impr. Georg Brög, in-8° de 262 p. (hébreu), 196 p. (allemand). — Le même ouvrage, édition anglaise, 262 p. hébr., 191 p. anglais.

La partie hébraïque de cet Annuaire de Jérusalem contient les pièces suivantes : 1° Usages religieux et coutumes de la Palestine. Il y a de nombreux ouvrages sur cette matière, mais le texte de M. L. contient bien des choses nouvelles et curieuses ; à la fin, quelques statuts ou *taccanot* ; 2° Tombes de la Terre-Sainte. Ce sujet aussi n'est pas nouveau, mais M. L. y est plus complet que ses prédécesseurs. Sur R. Méir *baal hanès* (p. 102), voir une étude de Rappoport dans un des volumes du *Jeschurun* de Kobak. Pour plusieurs de ces tombes, M. L. donne l'épitaphe, qui contient quelquefois la date de la mort ; 3° Voyage en Palestine de R. Meschullam b. Menahem de Volterra, en 1481, d'après le ms. XI, 44, de la bibliothèque Laurentine, de Florence. C'est un document précieux. La pièce demanderait à être revue pour l'identification des nombreux noms propres, surtout géographiques, et pour la transcription des non moins nombreuses gloses italiennes qu'elle contient et qui sont en grande partie expliquées par l'éditeur dans son glossaire ; 4° Itinéraire de Terre-Sainte et pèlerinage aux tombes, de l'an 1273, par un Israélite Candiote ; 5° Situation écono-

mique des Israélites en Palestine. La partie allemande (et anglaise) contient : 1° Une étude très intéressante sur les Juifs de Jérusalem, leur situation économique, leur administration, la *halucca*, les écoles et *midraschim*, les institutions de bienfaisance, les sociétés de secours mutuels ; 2° Un travail de M. C. Schick sur le nombre des habitants et l'étendue de l'ancienne Jérusalem, travail qui a déjà paru, au moins en substance, à ce que nous croyons, dans la *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins ;* 3° Synagogues et institutions de bienfaisance ; sur les synagogues, l'auteur est volontairement très incomplet, car il les connaît bien ; 4° Etude de M. Schwarz, directeur de l'hôpital Rothschild, sur les conditions sanitaires de Jérusalem avec renseignements statistiques tirés des observations faites à cet hôpital en 1880 ; 5° Nombre des pèlerins en 1879-80, par nationalités, source non indiquée ; décès mensuels des Juifs à Jérusalem (en quelle année ?) ; 6° Rama et Nebi Samuel, par M. Schick. On voit, par cette analyse, que cette publication est une œuvre très utile et très intéressante et nous souhaitons que M. Luncz soit suffisamment encouragé pour la continuer.

פרקי אבות Die Sprüche der Väter, ein ethischer Mischna-Tractat mit kurzer Einleitung, Anmerkungen und einem Wortregister von Lic. Dr Herm. L. Strack. Carlsruehe et Leipzig, libr. H. Reuther ; Paris, libr. Maisonneuve ; Londres, libr. Dulau, in-8° de 58 p.

Le savant auteur n'a pas voulu faire un commentaire complet du texte, il s'est borné à reproduire celui-ci en l'accompagnant d'un certain nombre de notes qui le dispensent de faire aux auditeurs de son cours de longues dictées. Ces notes très instructives contiennent des explications grammaticales, lexicologiques, historiques, des renvois à la Bible, à la littérature rabbinique, aux critiques modernes. Dans la petite introduction, M. Str. fait la critique historique du texte (suite des alinéas, intercalations).

צֵל וְאוֹר Persécutions des Juifs depuis la servitude d'Egypte jusqu'à nos jours, par H. Ellenberger ; traduit de l'allemand en hébreu par Zebi Horwitz. Presbourg, imp. Löwy et Alkalay, in-8° de XVI-148 p.

Nous avons annoncé l'ouvrage original, *Revue*, III, 292.

ס׳ שלחן הקריאה Schulchan ha-Keriah, Zusammenstellung aller das Ritual für das Vorlesen der Thora, der Haftaroth, der fünf Megilloth etc., in den gottesdienstlichen Versammlungen betreffendem gesetzlichen Bestimmungen nach den recipirten Entscheidungen der autoritativen Decisoren aus ältester Zeit bis zur Gegenwart, mit Benutzung von Handschriften der Königl. Bibliothek zu Berlin und Rom und seltener Druckwerke, par D. Rippmann, 2e édition. Berlin, chez l'auteur, in-8° de (3)-312 p.

תולדות המשנה Zur Geschichte der Mischnah, par Joachim Oppenheim. Presbourg, imp. Lœwy et Alkalaï, in-8° de 52 p.

Cette Histoire de la Mischna a paru dans le journal Bet-Talmud, où nous l'avons analysée.

Bergel (Joseph). Mythologie der alten Hebräer, 1re partie, Leipzig, libr. W. Friedrich, in-8° de VI-118 p.

L'auteur se borne, le plus souvent, à raconter des mythes juifs d'après la littérature biblique et rabbinique. Il s'abstient ordinairement de comparaisons avec les mythes des autres peuples et des explications arbitraires auxquelles des mythologues improvisés nous ont habitués. Autant que nous pouvons en juger, ses renseignements, même sur la littérature rabbinique, sont très incomplets. Les principaux sujets traités sont : Dieu, le monde,

le premier couple humain, l'empire des démons, le paradis et l'enfer, etc. ; Noé, le déluge, Nimrod, la tour de Babel, Abraham, Isaac, Jacob, Joseph, Moïse, Bileam, etc.

Bickell (Gustav). Dichtungen der Hebräer zum erster Male noch dem Versmasse des Urtexte übersetzt. I. Geschichtliche und prophetische Lieder. Innsbruck, libr. Wagner, 1882, in-8° de VIII-136 p.

Traduction populaire d'après les principes de la métrologie hébraïque de l'auteur (Voir *Revue*, IV, 285).

Bloch (I. S.). Hellenistische Bestandtheile im biblischen Schriftthum; eine kritische Untersuchung über Abfassung, Character und Tendenzen, sowie die Geschichte der Kanonisirung des Buches Esther ; 2e édit., revue et augmentée. Vienne, libr. D. Löwy [s. d., 1882], in-8° de V-92 p.

La 1re édition est de 1877. Les additions de cette édition vont de p. 63 à fin. L'auteur avait soutenu cette thèse que le Livre d'Esther a été rédigé par un Juif hellénisant de Palestine, dont le principal objet était de prouver aux Juifs qu'il était superflu d'engager contre la royauté grecque, comme l'avaient fait les Macchabées, une lutte dangereuse, mais que le judaïsme pouvait et devait se maintenir par la fidélité au roi et le loyalisme tel que le pratiquait Mardochée. Le livre serait donc un écrit de polémique contre la dynastie et le parti des Macchabées. C'est ce qui explique que, dans la littérature postérieure, la fête de *hanucca* (inauguration du temple après la victoire des Macchabées) est presque passée sous silence, tandis que la fête de Purim (d'Esther) devient populaire ; qu'aucun des Livres des Macchabées n'entre dans le canon juif, tandis que le Livre d'Esther y est admis ; que le 13 Adar, jour de la victoire macchabéenne sur Nicanor, est changé en jour de jeûne juste la veille de la fête de Purim. Si l'on compare le livre avec le chap. VI de Daniel, avec lequel il a une assez grande analogie (édit d'un roi contre un juif), on est frappé de la différence des deux ouvrages. *Daniel* est l'œuvre d'un homme religieux et d'un macchabéen enthousiaste ; l'auteur d'*Esther* est une sorte de libre-penseur, frotté d'hellénisme, pour qui les usages juifs n'ont plus de valeur ni les Hasmonéens aucun prestige. « Le Livre d'Esther est un anti-Daniel ! » (p. 84). L'auteur du Livre aurait utilisé, pour donner un appui solide à la fête du Purim, une ancienne fête de Bacchus, et *purim* aurait la même racine que le mot *pur*, pressoir, dans Isaïe, LXIII, 3. Il est inutile de faire remarquer qu'il y aurait beaucoup à redire à la thèse soutenue par M. Bl.

Bloch (I. S.). Quellen und Parallelen zu Lessing's Nathan ; Vortrag am 31. Jänner, 1880, im Saale der Handels-Akademie zu Prag gehalten, 2e édit. ; Vienne, libr. D. Löwy, in-8° de 80 p.

Les écrivains allemands prétendent depuis quelque temps qu'au fond le Nathan de Lessing n'est pas juif, mais chrétien. M. Bl. montre que cela n'est pas. Nathan est optimiste comme le judaïsme et n'a rien de commun avec l'ascétisme chrétien, Nathan est généreux (son nom l'indique, *natan*, donner), Nathan n'est pas un libre-penseur, mais un esprit philosophique ; il ne fait rien pour convertir Recha au judaïsme, trait éminemment juif ; enfin, le fameux apologue des trois anneaux, qu'on trouve déjà, on le sait, dans le *Schébet Jehuda* (sous une forme un peu différente) et aussi dans le *Décaméron* de Boccace, serait d'essence juive.

Brisch (Carl). Geschichte der Juden in Cöln und Umgebung aus ältester Zeit bis auf die Gegenwart, 2e vol. ; Cologne, libr. Carl Warnitz, in-8° de 164 p. + 24 p. de textes hébreux.

Ce second volume de l'histoire des Juifs à Cologne prend cette

histoire à partir du retour des Juifs à Cologne après les troubles et les persécutions de 1349 (peste noire), et la conduit, à travers les célèbres épisodes de Pfeffercorn et de Reuchlin, et l'occupation française, jusqu'à nos jours. L'ouvrage de M. Br. contient une foule de renseignements intéressants, mais qui auraient gagné à être présentés avec plus de méthode. L'appendice hébreu, composé d'une épitaphe de 1171, d'actes civils tirés du *Liber Judaeorum* de la ville de Cologne (le plus ancien qui soit communiqué par l'auteur est du mercredi 29 kislev 5023, 13 décembre 1262), et deux extraits du Mémorial de Deutz et de Düsseldorf. Les noms de personnes et d'endroits contenus dans ces documents offrent de nombreux problèmes que M. Br. a quelquefois résolus. צלירנט p. 3, est peut-être Salant (cf. p. 2, שיירפא = Schaaf); — p. 4, le nom d'Adolphe, porté par un Juif, est curieux ; ביבש et ויוש sont Vives, Vivas, non Vivis, etc. Les noms d'origine romane sont beaucoup plus rares que nous n'aurions pensé.

Fita y Colomé (R. P. Fidel). Actas inéditas de siete concilios españoles celebrados desde el año 1282 hasta el de 1314. Madrid, imp. F. Maroto, in-8° de 243 p.

Ce recueil est un nouveau témoignage de la science et de l'érudition de M. Fita. Il contient un assez grand nombre de renseignements sur les Juifs d'Espagne. P. 138 : Décret du concile provincial de Zamora, séance du 11 janvier 1313, dont une traduction moderne (rectifiée en divers points par M. F. F.) a été publiée par Amador de los Rios, dans sa *Historia... de los Judios, etc.*, II, p. 561, et dont M. F. F. nous donne le texte original ; canons concernant les Juifs. — P. 182 : Rectification d'une opinion de M. Fernandez y Gonzalez d'après laquelle le concile de Zamora aurait inauguré un mouvement contre les Juifs en développant les mesures prises contre eux par le IV° concile général de Latran ; M. F. F. conteste que les conciles espagnols soient allés plus loin dans cette voie que le concile général. — P. 204 et ss. : 1307. Le doyen et le chapitre de la cathédrale de Tolède et d'autres personnes avaient obtenu du pape des bulles d'après lesquelles ils étaient autorisés à réclamer des Juifs les intérêts qu'ils leur avaient payés et à ne pas payer ceux qu'ils avaient promis ; le roi Fernand de Castille leur défendit de faire usage de ces bulles (car les Juifs et tout ce qu'ils ont appartiennent au roi) par actes du 22 janvier, 24 janvier, 3 février, et chargea le chevalier Ferrant Nunez de le notifier aux dits doyen et chapitre, ce qui fut fait le dimanche 26 février. Le roi cependant donna jusqu'à un certain point satisfaction aux réclamations contre l'usure des Juifs dans les articles 102 et 104 de l'ordonnance de Valladolid du 13 avril 1312. Cette ordonnance (F. F., p. 200) rappelle que les rois Alphonse et don Sanche recevaient chaque jour des Juifs de Castille 5,000 maravédis. — P. 211 à 220 : Diverses pièces concernant la défense canonique de construire de nouvelles synagogues : 1° Bulle d'Innocent IV sur la synagogue en construction à Cordoue ; Lyon, 13 avril 1250 (déjà publié par Amador, I, 556) ; 2° Ordre de Jaime II, roi de Majorque, sur la synagogue de Palma, 18 mars 1300 (d'après Villanueva, Viage literario, tome XXII, 333) ; 3° L'évêque de Girone prescrit, le 9 juillet 1321, comment on peut réparer la synagogue de Castellon de Ampurias (déjà publié antérieurement par M. F. F. dans son *Epitafio hebreo de Castellon de Ampurias* ; sont nommés dans la pièce les Juifs Içach Salandini et Momet Astruch, de Castellon) ; dans une note, les Juifs Provincial Salandini et Abraham Cortoni, de Castellon, en 1259 ; 4° La pièce analysée dans *Revue*, II, 137, d'après le *Carbayon*. — Le chap. XVII (p. 211) est intitulé : Cimetières juifs de Zamora, Tolède, Léon, Barcelone, Girone, Tarrega et Monzon d'Aragon. Le couvent de Saint-Dominique, de Zamora, était établi près du cimetière des Juifs (p. 221). L'Espagne catholique a toujours respecté les cimetières juifs, même après l'exil des Juifs. C'est ainsi que l'on a pu publier les inscriptions tumulaires hébraïques de Tolède (Luzzatto, Prague,

1841) ; qu'on a retrouvé en 1848 des tombes juives au versant méridional du monticule près du pont de *Castro de los Judios*, à environ mille pas de la ville de Léon (p. 223), où le cimetière juif a été en partie rongé et détruit par le torrent de Torio, qui est très impétueux. On a aussi trouvé des tombes juives à Zamora (p. 224). Le cimetière des Juifs de Barcelone, situé au Monjui (*Mons judaïcus*) bornait, à l'orient, la propriété que le chapitre de la cathédrale avait obtenue du comte Raymon Bérenger-le-vieux dans la seconde moitié du xie s. (pièce inédite publiée par M. F. F., p. 224) ; le 13 juin 1307, l'évêque de Girone accorde à l'archidiacre d'Anglès une propriété située *in monte judaico*, près du cimetière des Juifs (p. 227; pièce publiée pour la première fois par M. F. F. dans ses *Lapidas hebreas de Gerona*, 1874) ; document relatif à la synagogue de Tarrega et au cimetière des Juifs de Vich, 21 juillet 1346 d'après Villanueva, t. VII, p. 270 (p. 229) . — Bulle d'Honorius III, du 26 janvier 1218, sur le signe que les Juifs doivent porter sur leurs vêtements (p. 232, inédit) ; bulle du même, 12 mars 1219, les Juifs doivent, comme les chrétiens, payer la dîme à l'Eglise (p. 233, inédit) ; bulle du même, 24 novembre 1221, les Juifs doivent porter le signe (p. 234, inédit).

FITA (Fidel). Duas lapidas Romanas novament descobartas. Extrait de l'Annuaire de l'Association des excursions catalanes, 1881, in-8° de 12 p.

La seconde des deux inscriptions a été découverte à Egara (Tarrassa). C'est une inscription latine dans laquelle se trouve un groupe de lettres qui peut former le mot *gauninis*, qui, d'après M. F. F., serait égal à כנינית.

Gedenkblätter an Jacob Nachod, geb. 22. März 1814, gest. 11. April 1882, herausgegeben vom deutsch-israelitischen Gemeindebunde. Berlin, impr. Rosenthal, in-8° de 48 p., avec portrait photographique en tête.

Ç'a été une pieuse et bonne pensée de consacrer ce petit recueil à la mémoire de Jacob Nachod, un des hommes les plus éminents que nous ayons connu. Le volume contient des discours prononcés sur sa tombe et sa biographie par M. Emil Lehmann.

GRAETZ (H.). Kritischer Commentar zu den Psalmen nebst Text und Uebersetzung ; 1er volume (allant jusqu'au Ps. 60). Breslau, libr. Schottlaender, in-8° de xv-382 p.

Ce travail sur les Psaumes est une des œuvres les plus remarquables de M. Gr. Nous nous bornons à analyser la belle introduction (p. 1 à 152). L'auteur explique pourquoi le nombre des Psaumes oscille, selon les auteurs anciens, entre 147 et 150; cela viendrait de ce que les Psaumes étaient lus comme les sections sabbatiques du Pentateuque, un par samedi, et distribués ainsi sur le cycle de trois ans, qui comprend 147 à 150 sections sabbatiques, selon les différentes combinaisons d'années que peut présenter le calendrier ; c'est ce qui expliquerait aussi pourquoi les Ps. ont été divisés en cinq livres, comme le Pentateuque (p. 9). Certains Ps. ont été divisés en deux, quoique ne formant évidemment qu'un seul morceau ; d'autres, au contraire, sont composés de plusieurs pièces différentes (p. 10 à 12). Les suscriptions qui attribuent des Ps. à David, à Salomon, à Moïse, etc., sont si singulièrement enchevêtrées et si souvent inadmissibles, qu'il faut les considérer comme apocryphes et inventées après coup (p. 16-17). M. Gr. attribue plus d'autorité à celles qui mentionnent Asaph, les fils de Corah, Jedutun, parce que les Asaphides, les Corahides, la famille de Jedutun formaient des familles de lévites chargées du chant liturgique dans le second temple (p. 18). Pour lui, la plupart des Ps. ont été composés par des lévites. Or, on sait que les lévites étaient pauvres, qu'ils n'avaient point de domaine, qu'on ne leur payait que très irrégulièrement la dîme. C'est ce qui explique que l'*ani* (le pauvre) et l'*anaw* (l'humble

desservant du temple) jouent un si grand rôle dans ces compositions, et lorsque le Psalmiste dit aux *anawim* : « Mangez et rassasiez-vous » (p. 22), ce n'est pas là une simple phrase et une image, mais une promesse qu'il faut prendre à la lettre et qui devait être la bien venue auprès des lévites qui ont si souvent dû mourir de faim (p. 25). Ces humbles pauvres (*anawim*) formèrent pendant l'exil une espèce de parti national plus attaché à Jérusalem que le reste de la nation ; les prophètes de l'exil les mentionnent souvent. M. Gr. apporte de très séduisants arguments pour prouver l'existence de ce parti, à qui il attribue la rédaction de la plupart des Ps. (p. 19 à 37). Pour la chronologie des Ps., M. Graetz admet la division suivante : 1° Ps. antérieurs à l'exil (que l'on reconnaîtrait soit à la mention des deux royaumes de Juda et d'Israël comme existant encore, soit à la mention d'un roi) ; 2° Ps. de l'exil ; 3° Ps. postérieurs à l'exil, mais antérieurs aux Macchabées ; 4° Ps. macchabéens ; 5° Ps. post-macchabéens. Cette division est généralement adoptée ; il y a cependant des critiques qui n'admettent pas la première série, et M. Gr. lui-même est obligé de recourir à des combinaisons qui ne sont pas absolument convaincantes pour prouver l'existence de la 5e série, qui, en soi, n'a pourtant rien d'inadmissible (p. 48). Les Ps. 134 à 136, dit-il, sont certainement consacrés à la cérémonie du puisage de l'eau dans la nuit de *Succot* pour l'usage du temple ; or, cette cérémonie n'a été introduite que sous Salomé-Alexandra (78 à 69 av. l'è. chr.) pour marquer la victoire des Pharisiens sur les Sadducéens, donc... Sur l'emploi des Ps. dans le temple en qualité de chants liturgiques, sur l'attribution de certains Ps. à certains jours de la semaine ou à certaines fêtes, M. Gr. n'a pas eu l'intention d'apporter des renseignements nouveaux. On remarquera seulement (p. 61) les idées émises sur les synagogues ou oratoires de l'époque du second temple, sur certains usages liturgiques qui leur étaient particuliers, à ce qu'il semble, comme l'emploi du mot *halleluia* dans la bouche de l'officiant et du mot *amen* dans la bouche des assistants (p. 63). On lira avec grand intérêt les pages consacrées à l'organisation des chœurs dans le temple (p. 64 et ss.), au nombre des choristes (ordinairement 12), aux enfants non lévites qui servaient de soprani, au *Kinnor* (d'abord lyre à 3 et 5 cordes, puis à 8 ou 10 cordes, *seminit*, *asor*, d'abord touché du doigt = *naggên*, puis avec une baguette ; 9 *Kinnor* dans un chœur de 12 lévites), au *nébel* (lyre avec corps de résonnance et tympan en peau de bélier ; touché du doigt ; 2 *nébel* dans un chœur de 12 lévites), au chef du chœur, *menaçéah*, marquant le rythme avec les cymbales. M. Gr. a déjà exprimé, en partie, ses idées sur ce sujet dans les articles de la *Monatsschrift* que nous avons analysés ici-même. Les mots *almut*, *susan*, *gittit*, désigneraient des *nébel* originaires d'Elymaïs, de Suse, de Gat (p. 71), les mots *almut labbên* devraient se lire *almut nébel*. Sur les titres des Ps. (*mizmor*, *miktam*, *schir*, etc.), sur les noms des instruments (p. 78 à 88), M. Gr. est le plus souvent obligé de reconnaître l'impuissance actuelle de la critique pour les expliquer d'une façon satisfaisante. Le fameux *sélah* reste également obscur, notons seulement les deux corrections de *halah* en *sélah* (Ps. 74, 11) et de *sélah* en *kallêh* (Ps. 55, 20), dont l'une a déjà été proposée par M. J. Derenbourg (p. 94-95). La partie la plus brillante, sans contredit, et la plus remarquable de la préface est celle qui est consacrée aux altérations du texte. Elle est d'une grande importance pour l'étude de la grammaire hébraïque. On trouvera déjà des indications utiles dans l'introduction de cette partie, consacrée à la critique de la Massora, mais les paragraphes suivants, consacrés à l'étude des altérations qu'a pu subir le texte de la Bible, sont surtout instructifs par la richesse et la variété des aperçus, l'abondance des matériaux réunis. Sur bien des points cette critique de l'état matériel du texte sacré et des erreurs qui ont pu s'y glisser par suite de confusions phonétiques ou graphiques, de dittographie, etc., paraîtra hasardée, aventureuse, superflue ou erronée, mais ces erreurs de détail, du reste inévitables, ne diminuent point la haute valeur de ce travail, où M. Gr. a sans doute eu des prédé-

cesseurs et des modèles, mais où il a beaucoup innové et par lequel il a rendu un grand service à l'exégèse biblique et à la grammaire hébraïque.

Graetz (H.). Die Psalmen aus dem Original übersetzt. Breslau et Leipzig, libr. S. Schottlaender, s. d. (1882 ?), petit in-8° de 330 p., jolie édition populaire.

Heman (C. F.). Die religiöse Weltstellung des jüdischen Volkes. Leipzig, libr. Heinrich, in-8° de VIII-130 p.

L'auteur a écrit l'année dernière une brochure sur l'histoire internationale du peuple Juif (*Ueber die histor. Weltstellung der Juden*, Leipzig, 1881), la brochure qu'il publie aujourd'hui a pour but d'étudier la situation religieuse des Juifs parmi les nations. Elle fait partie du cycle de la littérature pro- et antisémitique qui fleurit en ce moment en Allemagne, tout en se distinguant honorablement de ses congénères par ses tendances scientifiques, la gravité du ton et de l'intention. L'auteur croit que c'est avec raison que l'ancien peuple juif a été appelé le peuple élu, parce qu'il s'est imposé une loi de sainteté et qu'il a accompli autrefois dans le monde une haute mission. M. H. regrette seulement que le Judaïsme moderne (et déjà le Judaïsme du moyen-âge) paraisse avoir renoncé à cette mission, abandonné la foi dans le Messie personnel et dans la restauration de Jérusalem. Il voit dans la lettre de Maïmonide sur les conversions forcées (auxquelles Maïmonide conseille de se soumettre plutôt que de se laisser tuer en masse) une des preuves les plus éclatantes de l'abaissement de la religion juive ; mais il ne faut pas oublier que cette lettre est une œuvre de jeunesse, que Maïmonide y plaide un peu sa propre cause, et qu'enfin le Judaïsme, sans renier cette œuvre, justifiée par les circonstances, a toujours senti, tout aussi bien que M. H. ce qu'elle a de pénible et de choquant. M. H. sait aussi bien que personne que les Juifs n'ont jamais reculé devant le martyre et que des milliers d'entre eux sont morts pour sanctifier leur religion ; mais si, au lieu de plier sous la menace du fanatisme musulman, ils s'étaient fait tous exterminer, le Judaïsme était perdu et leur sacrifice n'eût été qu'une duperie. La lettre de Maïmonide, malgré les apparences, n'est pas une consultation théologique. Maïmonide ne se faisait sans doute aucune illusion sur la valeur religieuse ou morale de cette dissertation ; en l'écrivant, il faisait œuvre d'homme politique et non de théologien. Il ne faut pas que les Juifs périssent et le Judaïsme avec eux, il ne faut pas que ceux des Juifs qui ont accepté le mahométisme par nécessité et pour échapper à une mort certaine, se prennent en horreur et désespèrent de pouvoir se réconcilier avec le Judaïsme. Il est donc sage de céder pour le moment et d'attendre des temps meilleurs. Ce conseil est exempt de grandeur, et l'on ne peut que plaindre Maïmonide d'avoir été obligé de le donner, mais c'eût été folie que d'en donner un autre et d'engager les Juifs à prendre une résolution héroïque qui eût perdu le Judaïsme sous prétexte de le glorifier. M. H. se trompe également lorsqu'il considère (p. 110 et ss.) le Talmud comme l'unique source du Judaïsme actuel et qu'il s'imagine que la chute du Talmud ferait le vide dans la vie morale et religieuse des Juifs. Il oublie d'abord qu'il y a la Bible, qui pourtant appartient aussi un peu aux Juifs ; il oublie ensuite ou il ne sait pas que le Talmud ou ce qui en reste chez les Juifs modernes est tout autre chose que le Talmud original. Il est arrivé à celui-ci ce qui est arrivé à toutes les institutions religieuses, au Christanisme comme au Judaïsme. Les formes primitives ne sont plus que le cadre où les générations successives ont mis leurs idées et leurs sentiments. Ce que l'œuvre des anciens temps a de bon et de vivifiant y est resté, ce que les temps nouveaux ont apporté d'inventions utiles s'y est ajouté, le cadre pourrait tomber, la doctrine morale du Judaïsme resterait entière. M. H. est du reste loin de désespérer de l'avenir du Judaïsme. Les nations romanes et

germaines, à son grand regret et au grand détriment de leur progrès moral, dit-il, repousseront peu à peu la doctrine judéo-chrétienne, elles renonceront à y convertir le vaste monde oriental. Ce sera à ce moment que les Juifs reprendront l'œuvre de propagande abandonnée par les peuples occidentaux ; le christianisme s'étant abandonné lui-même, ils ne seront plus obligés de garder envers lui une attitude défiante et hostile, ce seront eux qui se chargeront de le répandre dans le monde.

Horowitz (Chaim M.). Verzeichniss seltener hebräischen Bücher und Handschriften. Francfort s/M., in-8° de 7 p., lithographié.

Iggereth baale chajjim, Abhandlung über die Thiere, von Kalonymos ben Kalonymos, oder Rechtsstreit zwischen Mensch und Thier vor dem Gerichtshofe des Königs der Genien, ein arabisches Märchen nach Vergleichung des arabischen Originals aus dem Hebräischen ins Deutsche übertragen und mit Textescorrecturen wie mit sachlichen Erläuterungen versehen, von Dr Julius Landsberger. Darmstadt, libr. Jonghaus, in-8° de xxxiv-284 p.

On sait que cette « Lettre sur les avantages de l'homme sur la bête » fait partie de l'encyclopédie arabe écrite au xe siècle à Bassora par les Frères de la pureté et qu'elle fut traduite en hébreu, en 1316, par le savant français Calonymos b. Calonymos. Cette traduction n'est point littérale, Calonymos a traité l'original avec une assez grande liberté, de sorte que son œuvre est jusqu'à un certain point indépendante du texte arabe et méritait d'autant plus d'être étudiée. M. L. en donne une traduction allemande, pour laquelle il s'est efforcé de reconstituer le texte hébreu, considérablement altéré par les éditeurs (ses notes vont de la p. 214 à la p. 284) et qu'il a fait précéder d'une étude sur les Frères de la pureté. Leur encyclopédie philosophico-morale eut un grand succès chez les Juifs. Joseph ibn Çaddic (fin xiie s., en Espagne) et Maïmonide la connaissaient ; la traduction de Calonymos fut faite pour satisfaire la curiosité scientifique de ses coreligionnaires. Il est intéressant de suivre, avec M. L. les modifications introduites dans l'original par Cal. afin d'accommoder le livre à son public juif (suppression des passages du Coran, modification des légendes dans le sens du midrasch, etc.). Les gloses provençales de la traduction sont signalées ou corrigées par M. L. (nous les rendons en français) aux pages 243 (corneille), 245 (papillon), 246 (tortue).

Immanuel Ben Salomo. Comento sopra i Salmi inedito ed unico transcritto e publicato da Pietro Perreau... Fascicule xxxiv, 4e partie. Parme, in-fo écolier de p. 15 à p. 28.

Wissenschaftlicher Jahresbericht über die morgenländischen Studien im Jahre 1879, unter Mitwirkung mehrerer Fachgelehrten, herausgegeben von Ernst Kuhn und August Müller. Leipzig, libr. Brockhaus, 1881, in-8° de 182 p.

Les parties qui nous intéressent dans cette publication sont : Aug. Müller, Semiten im Allgemeinen ; E. Kautzsch, Hebr. Sprachkunde, etc. ; H. L. Strack, Rabbinica u. Judaica ; J. Euting, Phönizien, incl. der heb. u. altkanaanitischen Inschriften. Ces revues bibliographiques s'appliquent à une époque où notre Revue n'existait pas encore (1878 et 1879), nous nous bornons donc aux indications qui précèdent.

Kayserling (M.). Die Blutbeschuldigung von Tisza-Eszlar. Budapest, chez l'auteur, in-8° de 16 p.

La fameuse question de l'usage du sang pour les azymes des Juifs, que l'on croyait définitivement enterrée, a de nouveau reparu, la singulière

affaire de Tisza-Eszlar (Hongrie) l'a ressuscitée. Le raisonnement et la science ne sont pas encore devenus maîtres de l'absurde et aveugle préjugé. La publication de M. K... contient un certain nombre de renseignements historiques qui n'éclaireront pas ceux qui sont décidés à ne pas voir et n'apprendront rien à ceux qui ne veulent pas entendre, mais que les personnes sensées et de bonne foi liront avec plaisir et avec fruit. Signalons en même temps quelques articles de journaux relatifs à cette question. Ceux de la *Tribüne*, de Berlin, des 27 et 30 juin et du 2 juillet, en réponse à la *Germania*, sont de pure mais bonne polémique. La *Wiener allgemeine Zeitung* du 5 et du 9 juillet contient deux bons articles où sont résumées les principales données historiques et où l'auteur cherche à expliquer l'origine de la superstition, qui, tout le monde le sait, s'est d'abord attaquée aux chrétiens, par les mystères que célébraient les premiers chrétiens et qui paraissaient suspects aux payens. Le *Pester Lloyd* du 13 août contient également sur ce sujet, d'après la *Evangelische Kirchenzeitun* dirigée par le professeur Hœckler, un article excellent de M. le professeur L. Strack, avec de nombreuses citations des Pères de l'Eglise obligés de justifier les chrétiens de la même accusation. M. Strack croit que les pratiques de magie du moyen âge, où l'opinion populaire, à tort ou à raison, mêlait des sacrifices d'enfants, a pu donner naissance à la superstition anti-juive et ce serait assez notre avis. Le *Diritto cattolico* de Modène, 20 et 22 juillet, même grand bruit de prétendues révélations faites au commencement de ce siècle, par un juif moldave qui avait embrassé la religion grecque orthodoxe, dans un livre intitulé *Ruine de la religion hébraïque* (titre traduit en français) et dont on a appris l'existence par l'écrit haineux d'Achille Laurent (*Relation hist. des affaires de Syrie*, II, p. 378). D'après Laurent, ce livre, imprimé d'abord en langue moldave en 1803, « a été publié en grec en 1834, à Napoli de Romanie, 3e édition, chez Giovanni de Georgio, traducteur de langue moldave. » Nous serions infiniment obligé à celui de nos lecteurs qui pourrait nous procurer cet ouvrage soit en langue moldave soit dans une édition grecque. Le livre de Laurent, qui en donne une analyse, montre du reste suffisamment que cet écrit n'est qu'un plat commérage ; il ne contient absolument rien de nouveau et l'auteur est d'une ignorance crasse. Mentionnons encore deux publications qui se rapportent à la question : *L'affaire Fornaraki à Alexandrie, Rapport de la commission d'enquête*, Paris, imp. Maréchal, 1881 : in-8° de 87 p. ; *L'affaire Fornaraki à Alexandrie, consultation médico-légale* par (le Dr) P. Brouardel, professeur de médecine légale à la Faculté de médecine de Paris, Paris, libr. J.-B. Baillière, 1881, in-8° de 30 p. M. Wogue, dans l'*Univers israélite*, XXXVIIe année, p. 707, propose un moyen ingénieux de confondre les futures calomnies : c'est l'analyse chimique des pains azymes. Il faut dire seulement que les auteurs (quels auteurs !) ne sont pas d'accord sur l'usage que les Juifs feraient du sang et qu'il peut, d'après eux, servir à autre chose qu'à la confection des pains azymes. Un fait qui vient de se passer à Beyrouth réfutera mieux que beaucoup d'arguments la sotte accusation : sous l'empire des excitations qui agitent en ce moment les Arabes, ceux-ci ont accusé les chrétiens d'avoir assassiné un musulman. « C'est une pure comédie, écrit le *Journal des Débats* (12 août), et il n'est pas rare de voir les musulmans assassiner un des leurs pour avoir le prétexte de massacrer tous les chrétiens : ceux de Beyrouth sont coutumiers du fait. En 1860, après les massacres de Damas,... le bruit courut tout à coup dans la ville (de Beyrouth) qu'un musulman venait d'être assassiné par les chrétiens... Un jeune chrétien qui passait par hasard fut arrêté. On l'accusa d'être l'auteur du crime et il se trouva des juges pour le condamner sans aucune preuve et sans qu'il eût fait le moindre aveu. Le soir même il fut décapité. » Si, au lieu d'un chrétien, la victime avait été un juif, la liste des méfaits des Juifs se serait enrichie d'un nouveau crime. Déjà l'affaire de Tisza-Eszlar a sa légende (*Mazodik kiadas. Solymosi Eszter vagy a Tisza-Eszlari gyilkossay, irta M. Gy.* Budapest, 1882, in-8° de 32 p.).

LEDRAIN (E.). Histoire d'Israël. Deuxième partie se terminant à la répression de la révolte juive sous Adrien (an 135 après J.-C.), avec un appendice par M. Jules Oppert. Paris, libr. Alph. Lemerre, in-12 de IV-560 p.

Ce second volume commence aux invasions assyriennes et à la chute du royaume d'Israël. Le *livre de Job* est placé, à tort ou à raison, parmi les écrits juifs nés en Babylonie, pendant l'exil (p. 91). L'opinion de l'auteur sur Daniel (sur l'homme, non le livre) ne paraît pas bien arrêtée (p. 95). L'histoire du Livre d'Esther est considérée comme authentique (p. 102, cf. p. 170). Nous ne savons pourquoi Ezra, sur lequel nous avons exprimé notre opinion dans *Revue*, III, 307, est considéré (p. 108) comme le type du *dur* rabbi (p. 108) et pourquoi le rabbi serait dur; Hillel ne l'était assurément pas, ni Akiba non plus. C'est à tort, croyons-nous, que M. Led. pense que l'écriture carrée fut adoptée subitement par les Juifs à leur retour de Babylone (p. 112), elle est plutôt le résultat de la lente transformation de l'ancienne écriture. Il est aujourd'hui généralement reconnu que la Grande-Synagogue est une institution légendaire et non historique, un de ces personnages auxquels on attribuait toutes les créations religieuses dont l'origine était inconnue (p. 112-113). L'influence du Parsisme sur le Judaïsme est très bien caractérisée aux pages 116 et ss. A la p. 154, note 2, il faut lire Curtiss au lieu de Certiss. Nous ne contestons pas que le tombeau des Macchabées découvert par M. V. Guérin ne soit apocryphe (p. 180), mais nous ne savons pas sur quoi s'appuie ce jugement. Le chapitre des Parouschites et des Zaddouqites (p. 222 et ss.) est un des plus intéressants du livre, cependant la caractéristique des Pharisiens et des Sadducéens manque de netteté et l'auteur ne s'attache pas assez aux grandes lignes, il ne fait surtout pas assez ressortir le caractère démocratique et les tendances progressistes des Pharisiens et il prend tout de suite, pour les désigner, ce nom de *séparés* qui leur a été donné comme un sobriquet par leurs adversaires. La Grande-Synagogue revient, p. 223. L'auteur en sait un peu trop, à notre sens, sur les Hassidim (p. 223, 225), sur l'origine des *Schemoné Essré* (non *Ezré*) qu'il attribue à Ezra (p. 223), même sur les Esséniens (p, 242). La note sur le district Honion, où était le temple d'Onias, est à remarquer (p. 252). La traduction grecque des Septante est ou semble considérée (p. 253) comme faite d'un coup et d'une haleine, tandis que les différents livres qui la composent sont d'époques très différentes ; l'hypothèse de Hitzig sur le nom de *Septante* (p. 255) ne méritait guère d'être rappelée. L'analyse des livres sybillins (p. 260) et de la littérature judéo-alexandrine (*ibid.*) forme une des très bonnes parties de l'ouvrage, quoique bien des ouvrages intéressants des Juifs d'Alexandrie (p. ex. le drame d'Ezéchiel, les Chroniques de Démétrius, d'Euplémos, etc.) soient omis, probablement à dessein. Nous avons lu aussi avec beaucoup d'intérêt le chapitre XXII, consacré à l'idée messianique et à l'analyse des livres apocalytiques tels que les Psaumes de Salomon, l'Assomption de Moïse, le livre d'Hénoch, etc. C'est, en quelques pages, un exposé très instructif des théories modernes sur ce sujet intéressant. L'ouvrage finit par un chapitre sur les événements qui suivirent la destruction de Jérusalem. L'histoire du canon biblique est racontée, en quelques lignes, p. 441, avec mention de la Baraita de Baba Batra (lisez f° 14 *b*, non 146) dont la valeur a été grandement exagérée, et avec attribution (hypothétique, il est vrai, mais néanmoins arbitraire) de la rédaction du canon à R. Johanan ben Zaccaï. L'histoire de la Mischna et du Talmud est également résumée à la fin du volume. Les *Baraïtot* (recueils étrangers à la Mischna) ne sont pas toutes contenues dans la Tosefta (p. 453) ; les Amoraim (p. 454) sont babyloniens aussi bien que palestiniens. M. Ledr. oublie, comme beaucoup d'autres et en particulier M. Renan, que le Talmud, dans ses parties dogmatiques, est un recueil de discussions législatives, de lois religieuses et civiles ; lui reprocher d'être sec et dur (il ne l'est que dans ces parties), est un véritable contre-

sens. C'est comme si on reprochait aux Institutes de Justinien ou au Code français, aux procès-verbaux de nos Chambres, de manquer de poésie. Il y a de tout dans le Talmud, de la poésie, de la science, de l'histoire, de la philosophie. Les parties législatives mises à part, il y reste encore beaucoup de choses touchantes et nobles ; ce qui lui manque, c'est la beauté de la forme, une belle langue, une exposition soucieuse des belles ordonnances. L'influence du Talmud a été évidemment très grande sur les Juifs, mais nous aurions aimé à savoir ce que M. L. a découvert de l'ancien esprit halakiste chez l'israélite « le plus façonné en apparence à la vie moderne ». On est aussi un peu surpris de voir apparaître tout-à-coup, à la dernière ligne de l'ouvrage, la doctrine de la Cabbale, qui n'avait que faire ici. M. L. n'a pas eu l'occasion de la rencontrer dans le cours de ses études sur l'histoire d'Israël ; la cabbale est relativement moderne, elle n'a jamais acquis dans le Judaïsme une autorité sérieuse, et, quoique très populaire dans certains cercles ou à certaines époques, son action sur le Judaïsme a été à peu près nulle et ne s'est portée que sur des objets de nulle importance. Nos observations sur l'ouvrage de M. Ledrain seront pour lui et pour nos lecteurs une preuve de la valeur que nous attribuons à ce livre et de l'intérêt qu'il a pour nous. Il y a, sans doute, une certaine indécision dans sa critique, les grandes lignes ne se dessinent pas avec assez de netteté et de fermeté, mais les détails sont nombreux et précis. Il se sert avec beaucoup d'à-propos de la littérature biblique, des psaumes et des prophètes, pour illustrer son récit. On pourra contester quelques-unes des applications qu'il en fait, mais elles sont toujours intéressantes et dignes d'attention. Les fragments ajoutés à la fin du volume par M. Oppert seront accueillis avec la plus grande satisfaction par le public. Ils contiennent une tablette de la légende d'Istubar, la descente d'Istar aux enfers, des incantations, des hymnes à la lune, au soleil, des litanies à la lune, un dialogue d'Assurbanhabal et du dieu Nebo, des prédictions astrologiques, onéirologiques, etc., des proverbes.

Das Moralgesetz des Judenthums in Beziehung auf Familie, Staat und Gesellschaft. Als Manuscript gedruckt. Vienne, libr. M. Waizner, in-8° de 73 p., plus 27 p. non chiffrées.

Morale du judaïsme dans ses rapports avec la famille, l'Etat et la société, avec textes donnés dans l'appendice.

Moscoviter (S. I.). Het nieuve Testament en de Talmud, in beider voornaamste zedelessen, uitspraken, gelijkenissen, aphorismen, spreekwoorden, karakter en strekking beschouwd, 2e et 3e livr., Haarlem, libr. W. C. de Graaff, in-8°, p. 81 à 240.

Suite de la comparaison du Talmud et des Evangiles.

[Mossé (Benjamin), rabbin à Avignon]. Frosine ou les devoirs de la famille par Bin-Yamin ben Yahakob ou un ami de la jeunesse, suivi de quelques poésies de famille par Mlle Noémie Mossé. Avignon, libr. Seguin frères, in-8° de (2)-174-40 p.

Orelli (C. von). Die alttestamentliche Weissagung von der Vollendung des Gottesreiches in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Vienne, libr. Faesy, 1882, in-8° de 538 p.

Saadia. Die Religionsphilosophie, dargestellt und erläutert von Dr I. Guttmann. Göttingue, libr. Vandenkoeck et Ruprecht, in-8° de IV-295 p.

Analyse du Livre des Croyances et opinions, de Saadia, avec indication des sources où Saadia a pu puiser (entre autres, les Frères purs ou du

moins des auteurs consultés par les Frères purs, p. 31), et parallélismes intéressants. Nous n'avons pas pu étudier ce travail qui nous paraît offrir matière pour une recension très intéressante.

Scheid (Elie). Historique de la société Guemilas'Hasodim à Haguenau. Mulhouse, impr. veuve Bader et Cie, in-8° de 31 p.

L'histoire de cette société, dont la fondation remonte à 1622, méritait d'être racontée. Haguenau n'avait alors que six familles juives, mais un assez grand nombre d'israélites de la campagne, fuyant devant les troupes de Mansfeld, s'y étaient réfugiés, la ville avait fini par être assiégée, la mortalité y était grande, et les Juifs éprouvèrent le besoin d'avoir une société pour enterrer les morts. Ce fut la société de Guemilas hasodim. On a les statuts de la société faits en 1726 ; elle s'occupa de clôturer le cimetière israélite (1726), de l'agrandir (1765). De nouveaux statuts furent rédigés en 1800, en 1804 et en 1866, mais des sociétés rivales s'étaient fondées dans la communauté et principalement une société de jeunes gens appelée *Am Segoulo*, tandis que l'ancienne société n'était plus composée que de vieillards, animés d'un esprit exclusif. En juin 1875, il n'y restait plus que 18 membres, son déclin était manifeste et elle dut se fondre avec la société Am Segoulo. M. Scheid raconte avec émotion la fin de cette antique institution.

Schürer (Emil). Die Predigt Jesus Christi in ihrem Verhältniss zum Alten Testament und zum Judenthum, Vortrag gehalten zu Darmstadt am 11. Januar 1882. Darmstadt, libr. Würtz, in-8° de 31 p.

Le *Sermon de la Montagne* s'appuie, dans toutes ses parties, au judaïsme, mais s'en distingue également dans toutes ses parties. Le Judaïsme, à l'époque de Jésus, était fondé sur ces deux idées principales : l'espérance d'une vie meilleure et le moyen d'atteindre cette vie meilleure. Pour le Judaïsme, cette vie meilleure, qui comprend l'amélioration finale et définitive de l'humanité, est liée au rétablissement politique du peuple juif, quoique ce rétablissement s'opère par des voies surnaturelles et dans un monde entièrement différent du monde actuel. De plus, l'avènement de cette ère nouvelle se fera subitement et non par préparations successives. Le moyen d'obtenir sa part dans cette vie, c'est d'accomplir ponctuellement la Loi et ceux qui l'accomplissent obtiennent forcément leur récompense. Celle-ci est une espèce de créance encaissée de droit, non une faveur obtenue par grâce. Jésus admet ces deux idées fondamentales, mais en les modifiant considérablement. Le royaume messianique est pour lui une simple rénovation, purement morale, du monde, sans aucune arrière-pensée politique. Il sera ouvert aux gentils aussi bien qu'aux Juifs ; il a commencé déjà avec Jésus lui-même et il se prépare par un progrès lent et successif. Le moyen d'y entrer est sans doute l'observation de la Loi, mais la Loi comprend surtout l'amour de Dieu et l'amour du prochain, tout le reste est secondaire. Enfin, la récompense ne sera pas mesurée strictement au mérite de ceux qui y aspirent, elle sera la même pour tous, non une espèce de payement, mais un don volontaire et une grâce de Dieu. Nous pourrions faire plus d'une objection à ces idées de M. Sch., il nous suffit de l'indiquer.

Schuhl (Moïse). Superstitions et coutumes populaires du Judaïsme contemporain. Paris, libr. L. Blum et libr. A. Durlacher, in-8° de 42 p.

La table des matières de cet intéressant aperçu contient les chapitres suivants : Naissance, mariage, mort, tombes, mauvais œil, mauvais présages, songes, éventualités fâcheuses, jours néfastes, actes dangereux, mélange de poisson et de viande, solstices et équinoxes, éternuement, « ceci aussi est pour le bien », respect du pain, rognures des ongles, cheveux, fer, préjugés divers. Les matériaux réunis par M. Schuhl sont puisés dans ses souvenirs

personnels et dans la littérature rabbinique. La lecture de ce recueil est à la fois instructive et amusante. Beaucoup de superstitions juives sont étrangères au judaïsme ou communes aux Juifs et à d'autres peuples sémitiques. Nous nous rappelons que, dans un livre du général Dumas sur les Arabes de l'Algérie, nous avons retrouvé quelques-unes de celles qui ont cours actuellement parmi les Juifs de l'Alsace. L'étude historique de ces superstitions serait des plus intéressantes. Il est curieux que les Juifs du midi, au moins ceux de Bordeaux et de Bayonne, aient la superstition toute chrétienne du nombre treize.

SINGER (Israel). תורת החינוך לבני ישראל Erziehungslehre für Israeliten, eine praktische Anleitung zu einer religiös-sittlichen Erziehung und Unterweisung der Kinder. Sarospatak, chez l'auteur, in-8° de XXX-106-46 p.

La préface contient une réfutation du Talmudjude de Rohling. Le livre est une sorte de guide de l'enseignement primaire à l'usage des communautés et des instituteurs.

STEIN (Leopold). Der geklärte Judenspiegel, zur getreuen Darstellung des jüdischen Wesens und Lebens. Leipzig, libr. E. L. Morgenstern, in-16 de 32 p.

Exposition populaire de la morale juive.

STÖSSEL (D.). Salomon ben Gebirol als Philosoph und Förderer der Kabbala dargestellt. Leipzig, libr. W. Drugulin, 1881, in-8° de 63 p.

La thèse de l'auteur n'est pas nouvelle. Déjà Munk (*Mélanges*, p. 275 et p. 283 et ss.) et Senior Sachs (*Kerem Chemed*, VIII, 71, et sa biographie hébraïque d'Ibn Gabirol) ont montré l'influence exercée par Ibn Gabirol sur la Cabbale. M. St. n'a pas l'air de s'en être aperçu. Il paraît pourtant connaître l'ouvrage de Munk. Nous croyons volontiers que sa comparaison de Gabirol avec les Cabbalistes est plus étendue que celle de ses prédécesseurs, nous remarquons cependant qu'il ne semble connaître la Cabbale que par l'ouvrage (*la Kabbale*) de M. Ad. Franck.

WAHRMUND (Adolf). Babyloniertbum, Judenthum und Christenthum. Leipzig, libr. Brockhaus, in-8° de XI-294 p.

L'auteur est docent à l'Université et à l'Académie orientale de Vienne, on attendrait donc de lui une œuvre scientifique sérieuse, non un pamphlet ; mais la préface nous apprend que M. W. suit, depuis trente ans, avec une grande attraction (ou sympathie ?), le développement de la question juive en Allemagne et en Autriche, et on n'a qu'à lire quelques pages de cet écrit pour remarquer que la science n'a ici d'autre rôle que de donner un air respectable et grave à des passions qui ne sont ni l'un ni l'autre. Dans son dernier chapitre, l'auteur va même jusqu'à invoquer les autorités les plus contestables et répéter toutes les absurdités des anti-sémites de bas étage (voir surtout note 12) ou les assertions échappées à des savants sur des questions qu'ils ne connaissaient pas (note 14). A la p. 258 est répétée une parole attribuée à M. Crémieux qui traîne dans tous les écrits antisémitiques, qui est certainement la plus innocente du monde et où l'esprit de haine seul peut voir quelque chose de répréhensible. Ce qu'il y a de plus curieux, c'est que ces paroles n'ont peut-être été jamais prononcées, nous n'avons pas encore pu trouver aucun témoignage de leur authenticité, elles ne se trouvent nullement, comme l'indique M. W., dans les *Archives isr.*, 1861, p. 651.

Publications pouvant servir à l'histoire du Judaïsme moderne.

חיי־כרמיה La biographie d'Adolphe Crémieux, sénateur de France et président de l'Alliance Israélite Universelle, par I. Elk. Mémel, chez l'auteur, in-8° de XIX-85 p.

L'auteur n'a point fait de recherches originales, il paraît pourtant avoir dépouillé quelques journaux. Il n'indique pas ses sources.

Russian Atrocities, 1881. Supplementary statement issued by the Russo-Jewish committee in confirmation of « The Times » narrative. Londres, impr. Wertheimer, Lea et Cie, in-8° de 35 p.

Die Juden-Verfolgungen in Russland. Russische Greuel, 1881, supplementarbericht... Berlin, libr. Louis Gerschel, in-8° de 26 p.

Condition of Israelites in Russia. Message from the president of the United States in response to a resolution of the House of representative... May 2, 1882 ; s. l. n. d., in-8° de 72 p. 47 th. Congress ; Ex. doc. n° 192.

Correspondence respecting the treatment of Jews in Russia. Presented to bot Houses of Parliament, 1882. Londres, impr. Harrison, in-f° de 27 p.

Correspondence respecting the expulsion of Mr. L. Lewisohn from St. Petersburgh. Presented etc. Londres, impr. Harrisson, 1881. N° 3, in-f° de 18 p. N° 4, in-f° 29.

Israélites et nihilistes : Samuel Abraham dans le cabinet du procureur, tiré du *Messager d'Europe*, de Saint-Pétersbourg; dans *Revue politique et littéraire*, du 16 avril 1881. Nouvelle intéressante.

Die Juden-Verfolgungen in Russland, zwei Berichte des Times-Correspondenten (Artikel vom 11. und 13. Januar 1882). Berlin, libr. Louis Gerschel, in-8° de 24 p.

Outrages upon the Jews in Russia. Report of the public meeting ot the Mansion House on Wednesday, february 1st., 1882. Londres, publié par l'Anglo-Jewish Association, in-8° de 32 p.

La persécution des Israélites en Russie. Compte-rendu du meeting public tenu au Mansion-House de Londres le mercredi 1er février 1882. Paris, imp. Maréchal, in-8° de 55 p. ; traduit du précédent.

Die londoner Rathausversammlung für die verfolgten russischen Juden unter dem Vorsitz des Lord Mayor am 1. Februar 1882, mit einem Anhang : die Adresse der Universität Oxford an den Oberrabbiner Englands. Berlin, libr. Louis Gerschel, in-8° de 40 p. ; traduit de l'original anglais.

Englische Kirchenfürsten und Staatsmänner über die Judenverfolgungen in Russland und über die sogenannte Judenfrage im Allgemeinen. Budapest, Pester Buchdruckerei-Actien-Gesellschaft, in-8° de 25 p. ; traduit de l'original anglais.

Die Judenhetze in Russland und ihre Ursachen, zugleich ein Mahnwort an

Deutschland, von einem Christen. Hambourg, libr. Christians et Schultheis, in-8° de 32 p.

Très intéressante description de l'état social et intellectuel de la Russie.

Le Juif russe jugé par lui-même, par Arvède Barine (pseudonyme), dans *Revue politique et littéraire* du 10 juin 1882.

Le titre de cet article n'est pas tout à fait exact, car l'auteur s'est servi de documents dont la plupart n'émanent pas de Juifs russes. Il y a là un petit malentendu involontaire. Il y aurait aussi à faire des observations sur certaines interprétations des faits. En somme, l'auteur a fait une exposition intéressante des causes et des effets de la persécution.

La question juive en Roumanie, dans *Revue politique et littéraire* du 4 mars 1882.

Intéressantes communications sur de récentes mesures ministérielles.

Mittheilungen vom deutsch israelitischen Gemeindebunde ; n° 10, juillet 1882. Berlin, impr. Büxenstein, in-8° de 49 p.

Brüggen (Ernst Freiherr von der). Russland und die Juden, kulturgeschichtliche Skizzen. Leipzig, libr. Veit et Comp. in-8° de IV-100 p.

Ouvrage antisémitique.

Delitzsch (Franz). Christenthum und jüdische Presse. Erlangen, libr. Andr. Deichert, in-8° de 68 p.

Orloff (prince N.-A.). Quelques réflexions sur les sectes religieuses en Russie. Paris, E. Dentu, in-8° de 41 p.

Recueil d'écrits de dates différentes. P. 29 : Les Juifs en Russie (écrit en 1858). L'auteur demande l'émancipation complète des Juifs et cette proposition, émanant d'un personnage si considérable, a une haute valeur.

Singer (Isidor). Presse und Judenthum. Vienne, libr. D. Lœwy, in-8° de 163 p.

Nous avons lu ce livre avec le plus vif intérêt et nous partageons entièrement les vues de l'auteur sur la presse juive. Cette presse est appelée à rendre de grands services au Judaïsme, à exercer une influence salutaire sur les familles, sur l'éducation juive, et il est à désirer qu'elle soit grandement soutenue par les sympathies du public. Il est évident qu'elle n'a pas les moyens suffisants pour être bien informée et pour avoir partout des correspondants. En somme, la thèse de M. Singer mérite d'attirer l'attention des administrations israélites. Signalons quelques inexactitudes qui ont échappé à l'auteur. Divers personnages ou artistes comptés parmi les Juifs ne sont pas Juifs (p. 130). Nous ne croyons pas qu'il y ait, en Amérique, un journal israélite quotidien (p. 27) ; le nombre des Israélites aux États-Unis est d'environ 250,000 (non 150,000 ; p. 27). La liste des journaux israélites qui termine le volume est instructive. Elle n'est pas complète, nous n'en faisons pas un reproche à l'auteur. L'auteur vient de publier une seconde édition, corrigée et augmentée, Vienne, *ibid.*, in-8° de 199 pages.

Wertheimer (Joseph, Ritter von). Zur Emancipation unserer Glaubensgenossen ; Exeurs. Vienne, libr. Waizner, in-8° de 29 p.

Cette brochure a été achevée le 9 mars (18 Adar), le jour où M. de W. achevait sa 82° année. Elle est un témoignage remarquable de sa vigueur, et les idées émises par le vaillant publiciste sur l'émancipation des Juifs méritent d'être méditées.

Kleiner Wörterschatz der englischen Sprache. Die allernothwendigsten englischen Wörter mit der Aussprache und Uebersetzung für die russisch-jüdischen Auswanderer nach Amerika. Berlin, impr. H. S. Hermann, in-8° de 31 p.

A l'usage des Israélites russes qui émigrent en Amérique. Chaque page est divisée en 3 colonnes comprenant : le mot allemand (en caractères hébr.), le mot anglais en prononciation figurée (caract. hébr.), le mot anglais en caractères latins.

Revue des périodiques.

בית תלמוד **Beth-Talmud** (Wien, mensuel). 3e année. = = N° 1. J. H. Weiss : Biographie de R. Simon b. Lakisch. — M. Friedmann : Les divisions du Pentateuque en livres, chapitres, paragraphes et versets. — Oppenheim : Extraits d'un ms. du livre de Joseph l'Official. — Feiss-Rosenthal : Epoque de la rédaction primitive du Targum Onkelos (fin). — N. Brüll : Origine et développement de la législation relative à la purification des mains (suite). — J. Reifmann : Les *scheeltot* de Rab Ahaï Gaon. — E. Silber : Sur la formule חזרנו על המקרא des Midraschim. — S. Lauterbach : Notes talmudiques. = = N° 2. J. H. Weiss : Biographie de R. Jacob Tam. — M. Friedmann : Les divisions du Pentateuque (suite). — Oppenheim : Extraits (suite). — N. Brüll : Origine (fin). — J. Reifmann : Les *scheeltot* (suite). — M. Friedmann : Sur le dernier ouvrage de A. Krochmal (Etudes sur le Talmud de Babylone). — D. Kaufmann : Une consultation de R. Scherira et de Haï Gaon. = = N° 3. M. Friedmann (suite). — J. Reifmann (suite). — Deux lettres de J. Steinhardt. — A. Hochmuth : Notes sur la biographie de Raschi de Weiss. — J. Reifmann : Notes talmudiques. — M. Friedmann : Sur l'Etude (suite). — E. Silber : Note sur le livre d'Antiochus. — J. H. Weiss : Variantes talmudiques.

המגיד **Hamagid** (Lyck, hebdomadaire). 25e année. = = N° 7. G. Sélikowitz : Le sort (*mazzal*) chez les anciens (suite aux nos 8 et 9). = = 26e année. Nos 11-12. Bamberger : Opinions des Romains et des Grecs sur les Juifs.

השחר **Haschachar, die Morgenrœthe** (Vienne, périodicité non-indiquée). 10e année. = = N° 12. Smolensky : Sur la situation actuelle des Juifs. — La terre de gloire (fin). — Midrasch Soferim (suite). — S. Rubin : Sur le *Or tora* de Samuel Trachtmann (Varsovie, 1881). — Bibliographie. — Histoire des peuples anciens (suite).

Académie des inscriptions et belles-lettres, Comptes-rendus (Paris). = = 4e série, t. X, janvier à mars 1882. J. Oppert : Les inscriptions de Judée (découvertes à Tello, en Chaldée, par M. de Sarzac).

Das jüdische Centralblatt (Belovar, bimensuel). 1re année. = = N° 8. M. Grünwald : Dante's *Vita nuovà*, ein Beitrag zur Zahlensymbolik des Mittelarters. — Ig. Münz-Kempen : Leben und Wirken von Maimuni (suite). — M. Grünwald : Das Altfranzösische bei Raschi (suite). — Autobiographie von S. D. Luzzatto. = = N° 9. Münz-Kempen (suite). —

Dr Frankl-Grun : Die Ethik des Juda Halewi. — Grünwald (suite). = = N° 10. A. Roth : Die Ethik des Judenthum. — Grünwald (suite). — Autobiographie (suite). = = N° 11. Grünwald (suite). — Autobiographie (suite). = = N° 12. Autobiographie (fin). = = N° 13. S. Hahn : Biographie des Rabbi David Deutsch. — S. Hessl : Nachtrag zur Biographie des Rabbi Mordechai Benet. = = N° 14. A. Roth : Grundprincipien der Ethik im Judenthum. = = N° 15. M. Grünwald : Einfluss der Bibel auf die Bildung von Redensarten in den europäischen Sprachen. — Skizze aus dem Leben Ezechia Luzzattos. — A. Roth (suite).

Archives israélites (Paris, hebdomadaire). 43e année. = = N° 19. H. Becker : Voltaire et les Juifs (fin). = = N° 22. R. Cortambert : La vitalité des races humaines et les croyances religieuses. = = N° 31. J. Cahen : Le mot « Baal » à l'Académie des Inscriptions.

Journal asiatique (Paris). 7e série, tome XIX. = = N° 3. Avril-juin 1882. H. Sauvaire : Matériaux pour servir à l'histoire de la numismatique et de la métrologie musulmanes (suite). — J. et H. Derenbourg : Etudes sur l'épigraphie du Yémen. — J. Halévy : Essai sur les inscriptions du Safa (suite). — Rubens Duval : Recension du Kalilâh et Dimnâh, publié par J. Derenbourg.

Das jüdische Literaturblatt (Magdebourg, hebdomadaire). 11e année. = = N° 19. Lewin : Eine jüdischdeutsche Chrestomathie. — Höchstädter : Ueber die Ursachen der Landesplagen in Davids letzten Regierungsjahren. = = N° 20. Lewin : Eine jüdische (fin). — Hochstädter (fin) = = N° 21. Ein neues jüdisches Jahrbuch. — Die Juden in Honan. — Wolffsohn : Ein strafender Blick oder ein böses Auge ? — Recensionen (Frankfurter Rabbiner, par M. Horowitz, Judäus, Eilenberger). = = N° 22. H. Hirschfeld : Religion und Wunder. — Zuckermandel : Tosefta in ihrer Bedeutung für die Wissenschaft. = = N° 23. Hirschfeld (suite). = = Nos 24 à 26. Hirschfeld (suite). — Zuckermandel (suite). = = N° 27. Lewin : « Christenthum und jüdische Presse. » — Ad. Jellinek : Nachkommen von Frankisten in Warschau. = = N° 28. Lewin (suite). — J. Caro : Die Rabbinersynode zu Erfurt 1391. = = N° 29. Lewin (fin). — J. Caro (fin). = = N° 30. Ad. Jellinek : Ein neuer, wissenschaftlicher Commentar zu den Midraschim. — Voltaire und die Juden. — Stier : Nachtrag zu dem Artikel « Christenthum und jüdische Presse ». = = N° 31. Voltaire und die Juden (suite). — J. Caro : Eine neue Biographie Raschi's. — Recensionem. = = N° 32. Voltaire (fin). — J. Caro (suite). = = N° 33. L. Friedländer : Ein Brief Kant's über Isaak Euchel. — Das heutige Syrien. — Rülf-Braunschweig : Karäitische Manuscripte.

Magazin für die Wissenschaft des Judenthums (Berlin, trimestriel). 9e année. = = N° 2. Edouard Baneth : Ueber den Ursprung der Sadokäer und Boëthosäer (fin). — D. Hoffmann : Bemerkungen zur Kritik der Mischna (suite). — Recensionen (Rawitz : Recension de la Tosifta des Traktates Sabbath d'Adolf Schwarz). — מפענח נעלמים (seconde partie de la publication si intéressante faite par M. J. Reifmann).

Populär wissenschaftliche Monatsblätter (Francfort-sur-Mein, mensuel). 2e année. = = N° 7. Rosenberg : Das Judenthum und die Nationalitätidee (fin). — Friedländer : Geschichtsbilder (suite). — Die Juden in Sicilien von Isidoro La Lumia, aus dem italienischen übersetzt. = =

N° 8. David : Semitisches und Antisemitisches aus Oesterreich-Ungarn (fin). — Die Juden in Sicilien, von Isidoro La Lumia (suite). — Friedländer : Geschichtsbilder (suite). = = N° 9. H. Friedländer : Geschichtsbilder (suite). — Isidoro La Lumia (suite).

Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums (Breslau, mensuel). 31e année. = = N° 6. W. Bacher : Die Agada der Tanaiten (fin). — Frankl : Karaïsche Studien (suite). — Bloch-Posen : Revue des Etudes juives (fin). = = N° 7. W. Bacher : Die Agada (suite). — David Kaufmann : Aus Abraham b. Asriels ערוגת הבשם. — Steinschneider : Zur Namenkunde mit besonderer Rücksicht auf Karaiten. — W. Bacher : Die Agada (suite). — David Kaufmann (suite). — Brann : Handschriftliches aus der Breslauer Stadtbibliothek.

Mosè, Antologia israelitica (Corfou, mensuel). 5e année = = N° 7. P. Perreau : Intorno al commento inedito del R. Immanuel b. Salomo supra Giobbe (suite). — M. Mortara : Notizie di alcune collezioni di consulti mss. di Rabbini italiani possedute e publicate da Marco Mortara. = = N° 8. P. Perreau : Intorno (suite). — Spirito (suite). — Mortara : Notizie (suite).

Die Neuzeit (Vienne, hebdomadaire). 22e année. = = N° 8. Oskar Waldeck : Das Judenthum und das ideale Ich vom pädagogischen Sandtpunkte. = = N° 10. Oskar Waldeck (fin). = = Nos 22 et 23. Etwas über die Leistungen der russischen Talmudschulen. = = N° 28. Kinderschlächter, d'après la *Wiener allg. Zeitung*.

Palestine Exploration Fund (Londres, trimestriel). = = Juillet 1882. C. R. Conder : 1° Rude Stone monuments of the Bible. — 2° Jewish traditions in Jerusalem. — 3° Jewish superstitions. — 4° Notes from Constantinople. — 5° Notes on Mr. Trelawney Saunders's introduction. — 6° New indentifications. — 7° Notes. — A. M. Mantell : 1° Easter ceremonies of the washing of feet. — 2° A Zikr Ceremony. — 3° Dajun, neer Sitt Nefisch. — 4° Supposed village of Jett, near Beit Jibrin. — 5° Jerusalem, the Bakoosh Hill. — 6° Jerusalem, newly opened gate in the East wall of the Haram. — 7° List of photograph taken by A. M. Mantell. — H. D. Ravonsley : The Rock Rimmon. — Clericus : The bodies of the Patriarchs. — S. Beswick : Siloam tunnel.

Israelitischer Reichs-Bote (Francfort-s.-M., hebdomadaire). 7e année. = = Nos 13 à 21. Tachauer : Shakspeares Kaufmann von Venedig. = = Nos 35-36. Karl Pick : Die Juden in Böhmen im 14. Jahrhundert. = = 8e année. Nos 3-5. V. Corvin : Eine Judenhetze im siebzehnten Jahrhundert. = = Nos 6-8. H. Hirschfeld : Die Todesstrafe bei den alten Juden. = = Nos 9-10. Mansbach : Ueber Biographien grosser Männer profanen Wissens jüdischer Abkunft.

Revue de l'histoire des religions (Paris, bimestriel). 3e année. = = N° 3, mai-juin. Léon Feer : De l'histoire de l'état présent des études zoroastriennes ou mazdéennes, particulièrement en France. — Michel Nicolas : Études sur Philon d'Alexandrie. — Maurice Vernes : Bulletin critique de la religion chrétienne (saint Paul). — Decourdemanche : La légende d'Adam chez les Musulmans.

L'Univers israélite (Paris, bi-mensuel). 37e année. = = N° 17. Schuhl :

Préventions des Romains contre les Juifs (suite). = = N° 20. Ch. N. : La légende des Elohistes et des Jéhovistes. = = N°s 23-24. Davidsohn (Ernest David ?) : Les Juifs castillans sous don Pèdre (suite du 16 août 1881). — Schuhl : Préventions (suite). — Population israélite du globe, d'après l'Archivio di statistica, de Bruniati. — Mss. hébreux de l'Yémen et de la Perse, Extrait du *Times*, par J. D.

Il Vessillo israelitico (Casale-Monferrat, mensuel). 30e année. = = N° 4. A. Pesaro : Cenni storici sulla comunità israelitica di Cento (suite). — M. G. Montefiore : La scienza nella lingua ebraica (Studii filologici). = = N° 5. A. Pesaro : Cenni storici (suite). — F. Gross : Gli Ebrei nei proverbi. — Pietro Perreau : Sulle abbreviazioni della letteratura giudaica. = = N° 6. A. Pesaro : Cenni storici (suite). — F. Gross : Gli Ebrei (suite). — F. L. : Nuovi manoscritti ebreo-persiani.

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Giessen, bimestriel). 1882. = = N° 2. Siegfried : Zur Geschichte der neuhebräischen Lexicographie. — Budde : Die Capitel 27 und 28 des Buches Hiob. — Stade : Deuterozacharja (fin). — Krenkel : Einige Emendationen zu den Büchern Samuels. — Prätorius : הלך und ילך. — Nestle : Wie alt war Salomo als er zur Regierung kam ?

Abraham ibn Ezra, als Grammatiker. par Wilhelm Bacher. Budapest, 1881 ; pp. 192, in-8°. (Publié comme programme de l'Ecole rabbinique de Budapert pour l'année scolaire 1880-1881.) Rapport de l'Ecole, 21 pp. à part.

L'école rabbinique de Budapest publie tous les ans des programmes intéressants et instructifs, qui sont presque des ouvrages. MM. David Kaufmann, Moses Bloch et Wilhelm Bacher sont aussi heureux dans le choix de leurs sujets que distingués dans la manière dont ils les traitent. Cette année, M. Bacher s'est proposé de nous donner une exposition complète des idées grammaticales de R. Abraham ibn Ezra. Dans cette intention, il a étudié non-seulement les divers manuels d'Ibn-Ezra, mais aussi ses commentaires sur la Bible, où le grammairien espagnol applique constamment les règles qu'il a formulées dans ses ouvrages de grammaire.

M. Bacher ne s'est point occupé de la vie et de la personne d'Ibn-Ezra. Cette tâche avait été supérieurement remplie par M. Graetz, qui, dans son histoire des Juifs[1], a tracé de main de maître le portrait fidèle de cette singulière individualité. Peut-être M. Bacher aurait-il mieux fait de ne pas négliger complètement ce côté de son sujet ; car toute l'œuvre d'Ibn-Ezra porte le cachet de son caractère

[1] Vol. VI. p. 198 et suiv., et note 8 à la fin du volume.

mobile et impressionnable, et ne s'explique que par son instabilité continuelle.

Quittant son pays natal à un âge déjà avancé et sans avoir laissé presque aucune trace d'activité intellectuelle pendant les premiers quarante ans de sa vie, il se rend en Italie, séjourne à Rome, à Salerne[1], à Mantoue, à Lucca; il va de là dans le Midi de la France, à Narbonne, à Béziers[2] et à Rodez; il traverse la mer et passe quelques années à Londres; il retourne de là à Rodez, et, vieux déjà, il paraît avoir été pris subitement du désir de revoir sa patrie et meurt en route sans avoir pu le satisfaire[3]. A l'étranger, il devient d'une fécondité extraordinaire : chaque étape, la ville de Salerne exceptée, est marquée par une œuvre de grammaire, d'exégèse, d'astronomie. Comme il écrit presque toujours pour des Mécènes ou pour des élèves, il compose souvent différentes recensions de ses commentaires sur le même livre biblique; c'est pour lui un moyen de gagner de l'argent et de soulager sa misère. Il rédige quatre grammaires, dont aucune n'est complète, où l'ordre dans l'arrangement des matières fait défaut, et qui sont ce que sont d'ordinaire des ouvrages écrits sur commande. Sa mémoire doit avoir été prodigieuse, ses lectures immenses. Peut-être avait-il consacré sa jeunesse à lire les différents travaux philosophiques et exégétiques de R. Sa'adiâ Gâôn[4] et de R. Samuel ben

[1] Son séjour dans cette ville est démontré fort ingénieusement par M. Graetz, *l. c.*, p. 441. — M. le Dr Eger, de Berlin, a trouvé un divan d'Ibn-Ezra, qu'il complète en ce moment dans les bibliothèques d'Oxford et du *British Museum*. Les poésies profanes et religieuses d'Ibn-Ezra appartiennent probablement, en grande partie, à la première période de sa vie.

[2] *Ibid.*, p. 446.

[3] Il y a bien des indices qu'Ibn-Ezra a visité également l'Afrique (ou plutôt Afrikiyyé, la Tunisie et particulièrement Kairowân). A-t-il vu la Syrie, l'Irâk et Bagdad? M. Graetz traite ce sujet, *ibid.*, p. 452 et suiv. — La difficulté principale, qui est celle de trouver l'époque où ces voyages lointains auraient pu être exécutés, attend encore une solution définitive. — Il faudrait d'autre part réunir et comparer dans les manuscrits les diverses notes finales, souvent contradictoires, qui donnent les années où Ibn-Ezra aurait terminé ses divers commentaires sur les cinq livres du Pentateuque.

[4] On sait qu'il le cite constamment avec le mot הגאון. — Nous connaissons maintenant quelques fragments étendus du commentaire de R. Sa'adiâ sur le Pentateuque, qui se sont trouvés dans la collection Firkowicz. Le plus important de ces morceaux va d'*Exode*, chap. xxv jusqu'à la fin de cette partie du Pentateuque. A l'occasion de la construction de la tente d'assignation, Sa'adiâ donne la description du temple de Salomon. Le commentaire d'*Exode*, xxxv, 3, où se lit la défense d'allumer du feu le jour du sabbat, renferme la discussion avec Anân et les Karaïtes sur la portée de ce commandement. Il est probable que le commentaire sur chap. xii, qui se trouve également à Saint-Pétersbourg et que je n'ai pas vu, contient toute la discussion sur le calendrier, puisque Iéphèt (ms. de la Bibl. nationale, n° 280), discute au même endroit les assertions du *Râs al-metîbah*, comme il a l'habitude de nommer le Gâôn. — Quant à la traduction « simple, sans commentaire » (נסקא בלא שרח), comme la nomme l'auteur du Fihrîst (voy. W. Bacher, *Abraham ibn Esra's Einleitung, etc.* Wien, 1876, p. 21, n° 4 de la note), on sait par la préface de Sa'adiâ, imprimée, il y a une dizaine d'années, dans le journal *Libanon*, qu'elle a été écrite à la demande de ses contemporains, qui désiraient avoir entre les mains une version qui

Hofni [1], à étudier les ouvrages de grammaire et de lexicographie des grands maîtres qu'il énumère dans l'introduction de son *Moznâïm*, à rechercher les commentaires étendus et nombreux des Karaïtes, qui avaient pénétré jusqu'en Espagne. Ce ne serait donc qu'après avoir entassé dans sa tête tous ces trésors, qu'il aurait pris le bâton du voyageur pour se rendre dans la capitale de la chrétienté. Aussi bien, à moins d'avoir emporté avec lui sa bibliothèque, il aurait dans le douzième siècle difficilement trouvé en Italie des ouvrages écrits en arabe. Car c'est là le principal mérite d'Ibn-Ezra, d'avoir répandu et vulgarisé en pays latin et saxon les idées originales de ses compatriotes qui avaient illustré pendant le dixième et le onzième siècles le judaïsme en Andalousie. Pour lui-même il a fort peu d'originalité; il rend dans un excellent hébreu ce que ses prédécesseurs ont dit souvent beaucoup mieux en arabe [2]. Citant de mémoire, il se trompe bien des fois et attribue à un auteur ce qui appartient à un autre [3]. Il ne se rappelle pas toujours le jugement qu'il a porté antérieurement sur une opinion et la condamne après l'avoir louée ailleurs [4]. Tantôt il est libre-penseur comme un rationaliste mo-

ne donnât que « le sens du texte de la Tôrâh » (מעאני נץ אלתורה) « en ordre et disposée avec concision » (עלי נסק ונטאם מלתצר). Cette version s'imprime en ce moment chez J. Bril, à Mayence.

[1] Sur Samuel ben Hofnî, voy. Harkavy, *Sichrôn lârîschônîm*, vol. II.

[2] Le passage qui contient le jugement de Profiat Duran sur le peu d'originalité d'Ibn-Ezra a été cité dans les *Opuscules*, p. XCIII. C'est surtout vrai pour la grammaire; car pour ses travaux exégétiques Ibn-Ezra a toujours le grand mérite d'avoir appliqué en détail et en suivant l'ordre de la Bible les explications données par Ibn Djanâh et d'autres dans leurs grammaires et lexiques.

[3] Voy. *Opuscules*, p. CXXI, note. — Nous pouvons maintenant affirmer que le Gâôn cité par Ibn-Ezra dans son commentaire sur *Is.*, I, 11, est R. Hay. Voici un passage que nous avons trouvé dans le commentaire d'Isaac b. Samuel Hassefardi sur II *Sam.*, VI, 13 (ms. du *British Museum*, Orient. 2388) : ולא באס אן אדכר לך ההנא מא וגדתה מסטורא לטורי אלעלם פי אלאמה והמא רבינו סעדיה ורבינו האיי גאונים זכ׳ לב׳ קאל רבינו סעדיה גאון ז״ל אן אלגואמיס כשרים לקרבן ושחומהא חראם יגעל דלילה שבעתי עולות אלים וחלב מריאים ואיצא ויזבח שור ומריא וקאל רבינו האיי גאון ז״ל אנהא פסולין לקרבן ושחומהא חלאל והי נוע מן אלבקר אלבריה ופסר מריאים מעלופה מן קולה כעת במרום תמריא ומן קול אלמשנה אין ממרין את העגלים ועסר עלינא אלתרגיח בינהמא . . . . « Il n'y a pas de mal à citer ici ce que j'ai trouvé noté par les deux savants éminents, les Gueônîm R. Sa'adiâ et R. Hay. Le premier dit que les buffles sont admissibles comme sacrifices, tandis que leur graisse est défendue ; il cite comme preuves *Is.*, I, 11 et II *Sam.*, VI, 13. Le second soutient que les buffles sont impropres aux sacrifices, et que leur graisse est permise; le *djâmmous* est le *bos sylvestris*, et *meriim* signifie, d'après R. Hay, engraissés, sens qu'a cette racine dans *Job.*, XXXIX, 18 et *Sabbat*, XXIV, 3. — Il nous est difficile de décider entre ces deux hommes ». Isaac b. Samuel cite finalement l'opinion de R. Iehouda (ben Balaam) qui donne à *meri'îm* également le sens d'engraissés, et sous-entend le nom כבשים « brebis » (צפה מחדוף).

[4] Voy. la lettre de S. D. Luzatto, dans le *Kerem Chemed*, vol. IV, p. 131 et suiv. Certes, les accusations qui y sont portées contre Ibn-Ezra sont empreintes d'une grande vivacité, mais elles sont justes. Quel que soit l'ouvrage dont on s'occupe, on est im-

derne, tantôt le moindre doute agace sa susceptibilité orthodoxe. Certes, le degré de piété de ceux pour lesquels il écrivait tel ou tel livre exerçait une notable influence sur cette inégalité dans ses jugements. Cependant, d'autre part, son esprit railleur et sarcastique ne laissait pas volontiers échapper une occasion de lancer un mot méchant, quand même il n'éprouvait aucune répugnance contre l'opinion qu'il choisissait comme cible à ses attaques.

Comme on voit, Ibn-Ezra était d'un caractère peu sûr, de convictions changeantes, d'une extrême légèreté. A ces défauts, et cela n'a rien d'extraordinaire, il doit avoir uni un grand fond de bonté et une sensibilité facile. Ceci seul expliquerait comment il a pu avoir comme parent et ami R. Iehouda Halévi, homme sérieux, grave jusqu'à la mélancolie, et dont la douceur charmante imprégnait aussi bien les épanchements poétiques que la philosophie religieuse. Mais les relations entre ces deux enfants de l'Andalousie ont été coloriées par les légendes et l'on ne sait guère quelle part il faut faire à la vérité et quelle part revient à la fiction.

Les connaissances talmudiques d'Ibn-Ezra étaient probablement insignifiantes, et les passages des docteurs qu'il cite paraissent être empruntés à l'*Aruch* de R. Nathan[1] ou à d'autres ouvrages de ses prédécesseurs.

M. Wilhelm Bacher, comme nous l'avons dit, donne la substance des quatre œuvres de grammaire d'Ibn-Ezra. Trois de ces traités sont connus et plusieurs fois imprimés. Ce sont le *Moznaïm*, le *Sahôt* et le *Sâfâh-berourâh*. On avait des doutes sur l'existence du quatrième traité, portant le titre de *Sefer-hayyesôd* ou *Yesôd-dikdouk*, parce qu'on n'en connaissait pendant longtemps aucun manuscrit. C'est Salomon Pinsker qui en a enfin découvert une copie, et M. Bacher a pu nous donner dans son programme, d'après *deux* manuscrits, un exposé et des extraits de cet ouvrage inconnu. Nous regrettons que le savant auteur ait omis un passage d'une grande importance

médiatement frappé de la légèreté avec laquelle il est écrit. Nous prenons pour exemple les premières pages du *Sahôt* : 5 *a* (éd. Lippmann) il cite בן שנר (*Gen.*, xxx, 12), à la place de בן־ששר (*ib.* 19), et ce n'est pas une faute d'impression, puisqu'il répète la même citation, 37 *a* (Voir *Mischp. Hatteâmim*, 66 *a*, l. 1 ; *Dikduke Hatteamim*, 38, 24) ; — 9 *a*, il parle de quatre exemples où la 3e pers. sing. du parfait prend *kâmès*, sans qu'il y ait pause. Or, il donne un exemple faux, puisqu'au lieu de citer שָׁפַט de I *Sam.*, vii, 17, il cite *Juges*, xvi, 31 ; puis, au lieu de quatre exceptions, nous n'en trouvons que trois ! Le nombre peut se compléter par דָּבָק (I *Rois*, xi, 2), qu'on lit chez Ibn Djanâh (*Rikmâh*, p. 198, l. 19), ou par יָצָץ (*Is.*, xxiv, 8), comme le veut M. le Dr Bær dans une communication particulière ; (les deux autres exemples d'Ibn Djanâh sont en pause assez forte, puisqu'ils ont *rebîa*) ; mais aucun manuscrit du *Sâhôt* ne donne un quatrième exemple. On peut observer, à cette occasion, que R. Moïse de Londres compte pour la même exception également quatre exemples, qui tous sont inexacts (*Schaar Hanikkud*, éd. Frensdorff, p. 3, l. 20). Nous aurions pu augmenter la liste des fautes, en restant dans les limites des pages que nous avons examinées.

[1] Ainsi *Sâhôt*, 1 *a*, l. 15, paraît emprunté à Aruch, s. v. חלם 3.

que Geiger avait imprimé dans le *Kérem Chemèd*. Il s'y agit de la ponctuation de la première radicale des verbes creux aux différentes personnes du parfait de la première forme. Ce que nous avons cru depuis longtemps reconnaître, par des indications quelque peu vagues chez la plupart des anciens grammairiens qui ont précédé Ibn-Ezra, est dit dans ce passage de la manière la plus nette et la plus incontestable, savoir qu'en dépit de toutes nos copies connues de la Bible qui donnent à cette radicale un *patah*, il doit y avoir à la première et à la seconde personne un *kames*, comme l'a effectivement la troisième personne. Geiger prouve même dans ces pages, que, pour ces verbes, il y avait, en dehors de la ponctuation établie aujourd'hui dans nos textes, deux autres ponctuations dont l'une donnait *patah* même à la troisième personne du parfait, et l'autre mettait *kames* partout, excepté le cas où le *wâw conversivum* fait descendre l'accent à la dernière syllabe[1].

Nous approuvons sans hésitation la lecture *Sahôt*, adoptée par M. B., en faisant cependant quelques réserves pour le sens particulier que ce mot paraît avoir eu dans le titre de l'ouvrage de Sâ'adiâ, cité par Ibn-Ezra dans son introduction du *Môznaïm*.— L'emploi du mot מקרא, pour désigner les prophètes (p. 11, n. 54), se rencontre déjà dans le *Sifré* sur *Deut.*, § 317.

Les prolégomènes de B. vont jusqu'à p. 30; ensuite, les sujets de grammaire sont disposés méthodiquement en 27 paragraphes jusqu'à la page 147. On jugera de l'ordre observé par l'auteur par les titres suivants : I. Du langage en général ; II. De la langue hébraïque ; III. Des sources pour la connaissance de la langue hébraïque. La Massore; IV. La science grammaticale, analogies et anomalies; V. L'alphabet hébraïque; VI. Noms et figures des lettres; VII. Division des lettres d'après leur prononciation; VIII. Les lettres d'après leurs fonctions; IX. Les voyelles, Schewâ, Dâguesch; X. Les accents, la pause; XI. Permutation des lettres, voyelles des gutturales, allègement de la prononciation; XII. Les parties du discours, etc.

La phonétique, proprement dite, n'occupe guère de place dans les ouvrages d'Ibn-Ezra, parce que, s'adressant à des Juifs habitant les pays latins, il n'avait aucun intérêt à leur faire connaître les différences capitales qui existent à cet égard entre l'hébreu et l'arabe, sujet qu'avait exposé si ingénieusement Hayyoudj. M. B., qui cite (p. 176), une des règles données par ce dernier grammairien, a eu tort de ne pas faire justice de la raillerie de R. Mosé ibn Gikatilla, qui est le résultat de l'ignorance de ce glossateur des traités de Hayyoudj[2].— M. B. a si bien réuni et classé les passages d'Ibn-Ezra que

[1] Voy. *Kerem-Chemed*, IX, p. 67, où Geiger cite le passage d'Ibn-Ezra, qui vient confirmer son opinion et la mienne, relative aux verbes concaves (י"ע). Voir *ibid.*, p. 64 à 68.

[2] Voy. *Opuscules*, p. LXXXII.

nous n'avons que très peu d'observations à faire. P. 38, nº 11, les mots וכל פירוש שאיננו על פירוש הטעמים doivent peut-être être traduits : « Toute explication qui ne repose pas sur la division des accents ; » le second פירוש serait alors l'équivalent de פיסוק, et un jeu de mots dans le goût d'Ibn-Ezra[1]. — Nous avons parlé du dâguesch dans le *rêsch* dans notre *Manuel du Lecteur*[2].

A la fin de son ouvrage, M. B. donne encore (p. 148-187) cinq grandes notes qui portent les titres suivants : I. Introduction du Yesôd Dikdouk ; II. Citations de ce livre ; III. Les étymologies ; IV. Les comparaisons avec l'arabe ; V. Les autorités grammaticales utilisées par Ibn-Ezra. — Cette dernière note qui se rattache à la fameuse liste de grammairiens qu'Ibn-Ezra donne en tête de son *Moznaïm* est nécessairement très sommaire, et l'auteur n'aurait guère pu être complet, sans écrire une histoire de la grammaire jusqu'à Ibn-Ezra.

On sait qu'Ibn-Ezra aime beaucoup les énigmes et les charades, (חידות). M. B. nous donne dans une addition (p. 187-190) l'explication complète et fort ingénieuse de l'une de ces énigmes ; il rétablit le texte hébreu, que nous possédions sous une forme corrompue et incomplète, et le fait suivre d'une traduction allemande.

Tous les programmes de l'école rabbinique de Budapest sont publiés en même temps en allemand et en hongrois ; mais les savants auteurs, animés par un zèle infatigable pour le progrès de nos études juives, ne reculent pas devant ce surcroît de travail. Nous leur donnons rendez-vous pour l'année prochaine.

P. S. On nous remet à l'instant un nouveau mémoire de M. Bacher, traitant de la terminologie grammaticale de Hayyoudj. Nous y reviendrons.

J. Derenbourg.

Jüdischdeutsche Chrestomathie. zugleich ein Beitrag zur Kunde der hebraeischen Literatur, von Max Gruenbaum, in-8°, Leipzig, 1882.

La littérature judéo-allemande, dont l'origine remonte au plus tard au xivᵉ siècle[3], est importante à des points de vue divers. D'abord, pour l'histoire de la langue allemande au moyen âge. Les Juifs allemands nous ont laissé des documents de la langue qu'ils parlèrent

[1] Voy. sur la racine פרש, Geiger, *Urschrift*, p. 264.

[2] Pag. 138 et 187 ; tirage à part du *Journal asiatique*, an. 1870, tome II.

[3] On trouve quelques gloses au xiiᵉ siècle dans Elazar de Worms (*Hist. litt. de la France*, t. XXVII, p. 465) et dans Eliézer ben Nathan (Berliner, *Aus dem innern Leben der deutschen Juden in Mittelalter*, 1871, p. 59). Selon Assemani, le ms. Urbin. 48.2 serait une traduction hébraïque de la *Table ronde* de 1279. Voir cependant M. Steinschneider dans le *Serapaeum*, 1869, p. 146.

en ces temps dans de nombreuses traductions de la Bible, des livres de prières, des ouvrages de morale, des légendes et des fables, et dans des compositions originales, telles que : paraphrases bibliques, livres de morale et glossaires. Ces gloses ont évidemment moins de prix que celles que nous possédons en vieux français, et surtout que les 2500 mots qui se trouvent dans les commentaires de Raschi (R. Salomon de Troyes) et qui constituent un des rares monuments du dialecte de la Champagne du XIe siècle[1]. Néanmoins ces documents judéo-allemands étant très abondants serviront à préciser le sens de certains mots rares. A ce point de vue, le livre de M. Grünbaum est un excellent travail. Il donne d'abord des extraits étendus d'un glossaire d'Isaïe et des douze petits prophètes, qui proviennent d'un manuscrit de Munich, acquis récemment, qui date probablement du XVe siècle. C'est le plus vieux glossaire allemand sur la Bible que nous possédions. Puis viennent des extraits de traductions partielles de la Bible imprimée à Crémone et de celles d'Elias Lévita. L'auteur en compare la langue à celle du glossaire, et arrive à des résultats intéressants pour l'histoire de la langue allemande. M. Gr. n'ayant pas l'édition de Crémone, s'est servi de celle de Bâle (1583), qui d'ailleurs s'accorde de tous points avec la première. Il omet de mentionner celle d'Augsbourg, laquelle est sans doute la première et qui se trouve uniquement, croyons-nous, à la Bibliothèque nationale de Paris (n° de bibliothèque, A. 257). Nous pensons que, vu sa rareté, il ne sera pas inutile d'en donner ici la description. C'est un in-folio, imprimé sur deux colonnes, et qui se compose de 134 feuillets. Le titre qui occupe la première feuille est agrémenté d'un ornement qui porte en bas les mots שער החכמה « Porte de la sagesse ». Voici ce titre, écrit en caractères carrés : חמשה חומשי תורה עם חמש מגילות שיר השירים רות קהלת איכה מגילת אסתר גם ההפטורות בלשון אשכנז

Ce titre est suivi des lignes suivantes, en caractères germanico-rabbiniques :

דש חומש אין טייטשן און וש דער צו גיהוירט דורך דש גאנץ יאר. אונד דיא הפטורות ביא איקליכר וואוכן סידרא אונד סדרא אונ דיא הפטורות בון דען ימים טובים אויך דיא חמש מגילת שיר השירים רות קהלת מגילת אסתר: דש אלש רעכט אונד ודאל ודטוייטשט אויז איינם אלטן חומש בור לאנגן צייט גישריבן אונ איצונדר צו אויגשפורגא גידרוקט:[2]

« Les cinq livres de Moïse en allemand avec tout ce qui s'y rapporte, pour toute l'année. Et les Haftoroth de chaque semaine pour

[1] M. Arsène Darmesteter prépare la publication de ces gloses. Il a recueilli toutes les variantes d'après les mss. des bibliothèques de Paris, de Parme et des trois grandes bibliothèques anglaises. Il est regrettable que M. Grünwald qui n'est pas spécialiste pour le vieux français s'occupe en ce moment de ces gloses dans son *Jüdisches Centralblatt*. Il est certain qu'il ne peut pas arriver à des résultats satisfaisants.

[2] Le Long, *Bibliotheca Sacra*, in-8° Lipsiae, 1709, part II, p. 271, dit « Augustae, annum non reperi, in-4° ».

la Sidra, ainsi que les Haftoroth pour les fêtes. Pareillement les cinq Meguilot. Tout cela bien traduit en allemand d'après un vieux manuscrit, écrit depuis longtemps, et maintenant imprimé à Augsbourg.

A la fin du volume, on lit la formule finale ordinaire :

תם ונשלם תהלה לאל עולם

« Fini et achevé; louange au Dieu éternel. »

Puis viennent les vers suivants :

וידי כראות הדופס כי נגמרה המלאכה
ויפתח את פיו ויעש הברכה
ברוך ה׳ אשר לא עזב חסדו
ונתן כח ותשועה להדופס עבדו
להתחיל ולהשלים המעשה בשמו

ידעתי שאין קץ לגדולת גבורתו
קולי אשא לבי ארים
לבקש ממנו רחמים
לפסל פסולים ולהתר כשרים
ובכן אתחיל בסיעתו להדפיס ספרים אחרים

« Lorsque l'imprimeur vit son ouvrage fini,
Il ouvrit sa bouche et prononça cette bénédiction :
Loué soit l'Éternel qui n'a pas abandonné sa bonté
Et a donné force et appui à l'imprimeur, son serviteur,
Pour commencer et finir le travail en son nom.
Je sais qu'il n'y a pas de limites à la grandeur de sa majesté ;
J'élèverai ma voix, j'exalterai mon cœur,
Pour lui demander la grâce
D'écarter les mauvais livres et de prendre les bons,
Et ainsi je commencerai avec son aide à imprimer d'autres ouvrages. »

M. Grünbaum ensuite donne des spécimens de traductions des Psaumes, parmi lesquelles celle du Ps. 104 en prose rimée ; il termine par des extraits de la traduction des Proverbes de Blitz et Witzenhausen, et celle d'Amsterdam imprimée en 1755. Tous ces textes sont accompagnés de dissertations philologiques et de remarques sur la méthode des traducteurs ; ceux-ci d'ordinaire suivent l'interprétation de Raschi et les Midraschim. Nous regrettons que M. Gr. n'ait pas cité des extraits de la traduction rimée des livres de Samuel, des Rois[1] et de Daniel dont la langue est certainement plus

[1] Nous saisissons l'occasion de faire connaître une édition de ce livre que nous croyons peu connue ; c'est celle de Cracovie, 1583, 4°, pagination 12, בא — à 30, ל que la bibliothèque Bodléienne a acquis, il y a deux ans. En voici le titre :

דאס מלכים בוך וואול פר טיישט אין טויטשר שפראך גאר הופש אונ׳
בשיידליך אונ׳ גאר קורץ ווייליג דארינן צו כייאן פיר ווייבר אונ׳ פר
מיידליך גידרוקט אים יאר דאש מן צוילט דריי הונדרט אונ׳ דרייא אונ׳

ancienne que celle de Lévita, et qui ont leur place tout indiquée dans une Chrestomathie. Espérons que cette lacune sera comblée dans le second volume que l'auteur nous promet et qui, nous le souhaitons, ne tardera pas à voir le jour.

En second lieu, cette littérature est intéressante, parce qu'elle nous éclaire sur les progrès que les traducteurs et les interprètes ont fait faire à l'exégèse biblique. On n'y trouve aucune originalité; les traducteurs, comme nous l'avons dit, suivent surtout Raschi; les paraphrases, comme celle du livre d'Esther, comme le fameux *Tseénah ourénah* de Jacob ben Isaac, sur le Pentateuque et les cinq Megillot, et le *Qehillat Yacob*, versification de l'ouvrage précédent, se rattachent aux Midraschim et au Targoum.

Le succès de ces compilations fut si grand qu'on compte plus de trente éditions du *Tseénah ourénah,* on voit par là combien le désir de l'instruction était répandu chez les Juifs allemands au moyen âge. Nous en avons une preuve encore plus convaincante dans le grand nombre de traductions de livres de morale, dont M. Gr. donne des extraits étendus, tels que : le *Brantspiegel* (le miroir à reflets), le *Seelenfreude* (joie de l'âme), le *Buch des ewigen Lebens* (le livre de la vie éternelle), le *Schoen Frauenbüchlein* (le beau livre des femmes), et surtout le *Buch der Frommen* (livre des pieux), lequel mériterait d'être traduit en français, et à cause de sa valeur intrinsèque, et parce que l'auteur en était probablement un rabbin français. M. Gr. aurait pu nous donner des extraits de beaucoup d'autres livres du même genre, s'il avait voulu publier deux volumes au lieu d'un; nous espérons qu'il en énumérera au moins les titres dans la deuxième partie.

Les traductions des livres de prières, des Siddour ainsi que des Mahasor et d'autres recueils liturgiques, et surtout des *Tehinnot* à l'usage des femmes, montrent suffisamment qu'on se souciait aussi de l'édification de la femme. Dans cette catégorie d'ouvrages, M. Grünbaum nous donne l'analyse de la traduction des prières, faite par un nommé Joseph fils de Yaqar, et imprimée à Schenhausen en 1544. Ce livre, qui était inconnu jusqu'à présent, se trouve uniquement à Munich. Ces traducteurs ont suivi également les commentaires hébreux sur les livres liturgiques. Là ne s'arrêta pas cette œuvre de traduction, on traduisit aussi des règles rituelles (*Minhagim*) et même des livres historiques, tels que le Jossippon (imitation de Josèphe, connue sous le nom de Joseph ben Gorion), le *Schebet Jehudah* (la verge de Juda) de Juda ibn Verga, le *Scheérit Israel* (le reste d'Israël) de Menahem ben Israël Halévi. Les traductions des légendes et des apocryphes furent également du goût des Juifs allemands.

ווירציק אונטר דעם גרוועלטיגן מעכטיגן קויניג שטעפל יר"ה אין הייבט שטאט קראקא ע"י יצחק בן החר' אהרן זצ"ל מפרוסטיץ:

A la fin נשלם ספר מלכים בעזרת מלך מלכי המלכים ויהי יציאתי

ם יום א ג ימים בחדש כסלו בשנת גשם לוצירה. פה קראקא הבירה.

M. Gr. ne reproduit que des extraits du livre de Judith et de *Maassé-Buch* (livre d'historiettes), omettant les traductions des livres de fables, dont il s'occupera probablement dans son second volume. Les dernières pages de la Chrestomathie traitent des glossaires du Talmud, des mots cités par Lévita dans son *Tischbi*, et des glossaires en trois et quatre langues. Nous ferons remarquer en passant que l'abrégé de l'Aroukh (dictionnaire talmudique) de Menahem fils d'Elyaqim טיקדין (Tiktin) de Bingen, composé au XVIe siècle, ms. d'Oxford, contient beaucoup de mots allemands. Enfin, la Chrestomathie finit par la citation des préfaces de quelques livres judéo-allemands et l'analyse d'un livre de controverse religieuse de Salomon d'Offenhausen qui porte le titre de *Juedischer Theriak* (livre de guérison), qui a été imprimé en 1615, et qui contient une défense contre le *Schlangenbalg* composé par l'apostat Fridrich Prenz.

Telle est la littérature religieuse produite parmi les Juifs allemands, outre des livres qui ne sont pas encore indiqués dans l'ouvrage de M. Grünbaum. La littérature profane écrite en caractères hébreux n'est certainement pas plus pauvre, soit en transcriptions, soit en pièces originales. Les Juifs ne sont pas restés étrangers à la littérature des pays qu'ils habitaient. Nous ne parlerons pas de l'arabe qu'ils cultivèrent autant que l'hébreu. Nous possédons à présent un fragment d'une épopée biblique en persan, qui est une imitation de Firdousi[1]. Dans les communautés grecques on chantait des liturgies en grec; il nous en reste quelques-unes en manuscrit. Il n'est nullement douteux qu'on ait écrit des ouvrages profanes en cette langue. On connaît en Espagne Don Santob de Carrion, et en Allemagne le Minnesanger Süsskind de Trümberg. En France, on lisait au XIIe siècle les sections sabbatiques du Pentateuque en français, dans les dialectes du pays, au lieu de la traduction araméenne connue sous le nom de *targoum*[2], et les rabbins y discutaient à la même époque, s'il est permis de lire des récits de guerre le jour du Sabbat[3]. Ces récits étaient sans doute des *romans*.

Malheureusement il ne reste aucune de ces pièces françaises en caractères hébreux; il faut déplorer la même lacune pour l'espagnol. On ne peut pas supposer que ces sortes de pièces n'existaient pas en espagnol, car il est certain que la masse des Juifs d'Espagne ne savaient pas lire les caractères espagnols, la preuve en est que les traductions bibliques ainsi que les statuts des communautés sont écrits en caractères hébreux. Pour l'allemand on est

[1] James Darmesteter, *Revue critique*, 5 juin (nº 23), 1882.

[2] Güdemann, *Gesch. des Erziehungswesen und der Cultur in Frankreich u. Deutschland*, Vienne, 1880, p. 269.

[3] *Thossafoth* sur Schabbat, 112 *b*, ורמיהו אותן מלחמות הכתובין בלעז נראה לרבינו יהודה דאסור לעיין בהם « Mais les [récits de] guerre écrits en langue vulgaire, R. Juda pense qu'on ne devait pas les lire ». Ce R. Juda est probablement Juda Sir Léon de Paris. Cf. Steinschneider, dans l'article intitulé *Ueber die Volksliteratur der Juden* (dans l'*Archiv für Litter. Gesch.*, II), p. 11.

plus heureux. Nous possédons en caractères hébreux, manuscrits et imprimés, un grand nombre de *romans*, entre autres *la Table Ronde*, *Floris et Blanche fleur*, *la fidèle Parisienne*, *le chevalier de Provence*, et une imitation du roman anglais *Sir Bevis of Hamdon*[1]. Les Juifs nous ont même conservé des chansons populaires, dont ils ont changé les mots à leur goût. Nous croyons bien faire d'en donner ici un spécimen tiré du ms. *opp. add. quo.* 186 de la Bodléienne (jadis dans la possession de feu M. Carmoly), c'est une chanson sur le siège de Magdebourg par l'empereur Charles en 1533, dont on trouve deux autres rédactions en allemand[2]. La version du ghetto est certainement la plus spirituelle.

מיידי בורג הלט דיך פעשטי: דוא וואל גיבויאוטוש הוז: דיר קומן ויל
פרוימדה געשטי: דיא ווילן דיך טרייבן אויש:
די געשט דיא דוא קומן: דיא זיין איטל מוינכן אונ פפאפין קנעכט
הילוף דו רייכור גאט פון הימול: מך אלי זכין גירעכט:
צו מיידי בורג אוף דער בריקון: דא ליגן דרייא הינדליין: זיא בילין
זיך אובנט אונ מארגן: זיא לוישין קיינין שפאניאר ניט איין:
צו מיידי בורג אונדר דעם מרקי: דאר שטיט איין איזור מאן: וויל קייזור
קארול אין בישויאן: אלי זיין שפאניאר מוז ער זעצין דאראן:
צו מיידי בורג אוף דעם רוט הויז: דא שטיט זיך איין גולדניר טיש:
וויל קייזור קאריל דאר אוף עסין: דארויף מוז ער זעלברט טראגין די פיש:
צו מיידי בורג אוף דעם רוט הויז: דא ליגט איין קארטין שפיל: דיא פון
נירין בורג הבן עש גימוישט: אל דיא הענז שטעט זיין מיט ארם שפיל:
צו מיידי בורג אוף דעם רוט הויז: ליגט איין פעסלין מיט ווין: וויל
קייזור קאריל דאר אויז טרינקין: ער מוז זעלברט דער שענקי זיין:
צו מיידי בורג אוף דעם מויארין: דא שטיט איין יונגפרוילין: עש ווינט
זיך אלי אובנט אונ מארגן: פון ווילין דרייא קרענצילין:
דש איינו הערט הערצוג מאריץ: דש אנדר זיינור אילכן גימאל: דש
דריט דהערט דהערצוג יורגן פון מעקלין בורג: ער האט אלי צייט דש
בעשט גיטאן:

Transcription allemande.

Meide Burg halt dich feste, du wol gebauawtes Hus, dir kumn wil fraumde geste, die weln dich treiben aus.

Die Gest die do kumn, die sein eitel Maunchen un Pfafenknecht, Hiluf du reicher Got von himel, mach ale Sachen gerecht.

Zu Meide burg uf der briken, da ligen drei Hindlein, si bilen sich obent un morgen, sie lossen keinen spanier mit ein.

Zu Meide burg under dem Marke, dar stet ein eiser man, wil keiser karel in beschauan, ale sein spanier muz er sezen daran.

Zu Meide burg uf dem rothaus, da stet sich ein goldner tisch, wil keiser Karel daruf essen, darauf muz er selbrt tragen die fisch.

[1] Voir l'article précité de M. Steinschneider, pp. 18 et 19.

[2] Liliencron, *Die historischen Volkslieder der Deutschen*, etc., 1869, t. IV, p. 517.

Zu Meide burg uf dem rothaus, da ligt ein kartenspil, die vun Niren burg hebn es gimauscht, al die Hensstet sein mit im spil.

Zu Meide burg uf den rothaus, ligt ein fesslein mit wein, wil keiser Karel darauz trinkin, er muz selbst der schenke sein.

Zu Meide burg uf dem maueren, da stet ein junkfraulein, es wint sich ale obent un morgen, von waulen? drei krenzlein.

Das eine hert herzog Moriz, das andr seiner elichen gemal, das drit hert herzeg jurgenfun Meklen burg, er hat ale Zeit das best gesan.

Traduction française.

Magdebourg, tiens-toi ferme, toi, maison bien bâtie; à toi viennent des hôtes étrangers, qui veulent te chasser.

Les hôtes qui viennent sont des moines paresseux et des prêtres-esclaves; assiste-nous, Dieu puissant du ciel, fais toute chose juste.

A Magdebourg, sur le pont, se trouvent trois petits chiens; ils aboient nuit et jour, ils n'admettent aucun Espagnol.

A Magdebourg, sous le marché, se trouve un homme de fer; si l'empereur Charles veut le regarder, il doit y risquer tous ses Espagnols.

A Magdebourg à l'hôtel de ville, se trouve une table d'or; si l'empereur Charles veut y manger, il sera obligé d'y servir lui-même les poissons.

A Magdebourg à l'hôtel de ville, se trouve un jeu de cartes; ceux de Nuremberg l'ont battu, toutes les villes Hanséatiques furent du jeu.

A Magdebourg à l'hôtel de ville, se trouve un tonneau de vin; si l'empereur Charles le veut boire, il doit être lui-même le sommelier.

A Magdebourg sur les murs, se tient une demoiselle; elle tresse tous les soirs et tous les matins trois petites guirlandes : l'une appartient au duc Maurice (de Saxe), l'autre à sa femme, le troisième au duc Georges de Mecklembourg, il a tout le temps fait le mieux.

D'autres pièces profanes contiennent des faits concernant l'histoire des Juifs. Nous n'en mentionnerons qu'une seule concernant un accident fatal arrivé à Metz le second jour de Schebouoth, en l'année 5475 A. M. (= 1715 de l'ère vulgaire) et où six femmes perdirent la vie. Elle est intitulée איין נייא קלאג ליד אויף דעם מעשה הגדול והנורא ומהרומת מוֹת וואס זיך בק"ק מיץ האט צו גטראגין. « Nouvelle élégie sur un terrible fait arrivé à Metz. » Elle a été imprimée à Francfort probablement. Les noms de ces femmes sont : Bella, fille de R. Ber; Breinli (Brunelli), fille de Hayyim Melek, femme de Zalman Want; la veuve Kela, servante dans la maison de R. Getslik; Tsippor, veuve de Zelkli; Haas, fille de Zanwil Want; Hanli, fille de Ber Lévi, femme de Wolf, fils de Méir, enfin Gnendle, fille de Jacob Meïr Binga, femme de Moïse Fass. Il est assez curieux que, d'après un autre document, un accident semblable, où sept femmes avaient perdu la vie, arrivé à Metz également et le jour de Schebouoth, se serait produit en l'année 1670[1]. Serait-ce une seule et même histoire rapportée à des dates différentes par les copistes?

C'est de cette littérature profane que M. Grünbaum veut s'occuper dans son second volume. Nous ne savons combien il trouvera de ces pièces dans les bibliothèques publiques et particulières de l'Al-

[1] *Israelitische Annalen*, rédigé par feu M. Jost, 1839, p. 381.

lemagne, mais ce qui est certain, c'est que sa visite à la bibliothèque Bodléienne lui sera indispensable, s'il veut être complet. Nous n'avons pas besoin de lui assurer qu'il sera le bienvenu, de notre part et de la part des autorités de notre grande bibliothèque. M. Grünbaum devrait en outre se mettre en correspondance avec les savants hébraïsants de Rome, de Florence, de Parme, de Paris et de Saint-Pétersbourg pour obtenir des informations exactes sur la bibliographie des ouvrages écrits en judéo-allemand; nous savons par expérience que tout le monde s'empressera de se mettre à sa disposition. Rien n'est, à notre avis, plus important pour une Chrestomathie d'une littérature qui, nous espérons, est sur le point d'expirer, qu'une bibliographie complète et exacte. D'ailleurs, la chose n'est pas si difficile, puisque presque toute la besogne a été faite par M. Steinschneider il y a quelques années et qu'il ne reste qu'à y faire quelques additions et corrections.

Oxford, mai 1882.

AD. NEUBAUER.

Leviticus XVII-XXVI und Hezechiel. *ein Beitrag zur Pentateuchkritik*, par L. HORST. Colmar, lib. Barth, 1881.

Le travail de M. Horst repose sur les opinions professées principalement par la critique allemande sur la composition du Pentateuque et d'après lesquelles cette œuvre se composerait de textes d'origine et de dates différentes, soudés ensemble, avec quelques additions, par le dernier rédacteur, qui aurait vécu après le retour de l'exil de Babylone, dans le siècle qui sépare Ezra et Néhémie d'Alexandre-le-Grand. Ces différents ouvrages seraient, d'après l'ordre chronologique, le *Livre de l'Alliance* (Exode, XXI-XXIII), les mémoires élohistes et jéhovistes, le Deutéronome (sous Josias, vers l'an 622[1]), enfin, le code sacerdotal (Lévitique), rédigé et promulgué par Ezra. L'objet du travail de M. Horst est de démontrer que le prophète Ezéchiel est le rédacteur des chapitres XVII-XXVI du Lévitique. Cette thèse n'est pas neuve; elle fut déjà soutenue, il y a bientôt vingt ans, par un savant d'origine alsacienne, C.-H. Graf, dans un ouvrage célèbre, *les Livres historiques de l'Ancien Testament* (1865), mais M. Horst apporte, pour la corroborer, de nouveaux arguments et une série d'inductions dont nous allons apprécier la valeur.

[1] Dans le *Serapeum*, années 1848, 1864 et 1869, articles qui semblent avoir échappé à M. Grünbaum.

Après avoir montré, dans une courte introduction, les nombreux points de contact que le livre d'Ezéchiel offre avec le Pentateuque, c'est-à-dire avec les écrits du Jéhoviste et du Deutéronomiste, l'auteur appelle notre attention sur les rapports beaucoup plus intimes et exceptionnels qui existent entre le livre d'Ezéchiel et les chapitres XVII-XXVI du code rituel et se demande à quelle main il faut attribuer la composition de cette fraction de la loi mosaïque qui contraste si vivement avec le reste de l'ouvrage.

Avant de résoudre le problème, M. Horst procède à l'épuration des textes. Ce texte, selon lui, contient des éléments qui ne peuvent avoir été compris dans le travail primitif du rédacteur, et il prend à tâche de les séparer et de nous restituer ainsi la forme originale et authentique.

Ce départ, absolument arbitraire, une fois fait, et la reconstitution de l'ancien texte lévitique laborieusement établie, le savant pasteur cherche à découvrir, dans ces textes ainsi expurgés, un plan méthodique, un enchaînement interne. Il y voit quatre groupes de lois, bien délimités, et nous ne lui contesterons pas ce groupement. Seulement, nous nous permettrons de dire qu'il pouvait se faire tout aussi bien avant qu'après la dissection qu'il a fait subir à tous ces chapitres.

Mais admettons, pour un instant, que ces chapitres, qui se détachent de ce qui les précède et de ce qui les suit, aient formé, dans le principe, un code à part, faut-il y voir le travail original et personnel d'un écrivain ou bien un ensemble de lois, d'abord éparses et étrangères les unes aux autres, et finalement réunies, avec plus ou moins d'intelligence, par un légiste diascévaste ? M. Horst incline vers cette dernière supposition et admet que le compilateur les aurait puisées dans le Deutéronome, dans le *Livre de l'Alliance* et dans le droit coutumier de son temps. Or, comme le Deutéronomiste aurait vécu sous le règne de Josias à l'âge d'or de la littérature hébraïque, notre collection de lois ne pourrait pas remonter au-delà des derniers temps de la monarchie de Juda.

Ici nous arrivons au point principal de cette étude. N'est-il plus possible de connaître le nom de cet auteur qui, par une fraude pieuse, a placé son travail sous le couvert du législateur du Sinaï ? Le voile dans lequel il a réussi à se draper depuis tantôt vingt-cinq siècles, n'y a-t-il pas moyen de le déchirer ? M. Horst a une confiance si sereine dans la science critique des Allemands qu'il s'appuie entièrement sur elle pour résoudre cette énigme.

Le premier qui ait appelé l'attention du monde savant sur l'affinité qui existe entre le livre d'Ezéchiel et cette portion du code sacerdotal est, nous l'avons dit, Graf. Il en tire cette conclusion que celle-ci a pour rédacteur le prophète lui-même. Cette hypothèse, combattue par la plupart des critiques, même par Nœldeke, Kuenen, Wellhausen, Reuss, ces coryphées de l'école moderne, est bravement acceptée par M. Horst. Mais en quoi consistent donc ces profondes analogies dont on se prévaut pour justifier cette attribution ? Ce sont d'abord les

formules parallèles de « Je suis l'Eternel », puis des locutions, des tours de phrases semblables, un certain choix des mêmes expressions qu'on ne rencontre que rarement ailleurs, enfin une série d'idiotismes particuliers aux deux textes. Au parallélisme de la forme se joint celui de la pensée. Les deux insistent sur les mêmes défenses, les mêmes prescriptions, les mêmes exhortations, les mêmes menaces. On ne peut donc se défendre de voir, dans ces divers chapitres, une œuvre, sinon originale et individuelle, du moins de compilation, du grand *nabi* de l'exil.

Telle est la thèse soutenue avec beaucoup de science et de sagacité par l'érudit théologien. Il est regrettable que de si laborieux efforts aient été consacrés à la défense d'une si faible cause. La dernière surtout, celle relative aux prétendus rapports du petit code du Lévitique avec les écrits d'Ezéchiel, est, il faut bien le dire, d'une grande faiblesse. Il y a tant de contradictions entre la constitution de l'avenir du célèbre voyant et les lois du troisième livre du Pentateuque, le style même de l'un tranche si souvent et si vivement sur la manière d'écrire de l'autre qu'il est impossible, malgré certaines ressemblances que nous ne voulons pas nier, de ne pas voir là deux auteurs distincts. Aussi l'opinion qui les confond est-elle généralement combattue et n'a trouvé jusqu'ici de défenseurs sérieux que dans Graf, qui en est le promoteur, et dans Aug. Kaiser, qui ne peut la sauver que par un méchant expédient. M. Horst lui-même a senti toutes les difficultés qu'une telle attribution soulève ; bien souvent il semble s'y perdre et tourner bride, mais la tentation de ramener à une même origine deux ouvrages contemporains était si forte qu'il n'a pu s'y dérober. Mais nous allons plus loin. Nous nions même, et très résolument, cette prétendue communauté d'âge et de date, malgré toutes les autorités dont elle s'étaie. Depuis deux mille ans, le Pentateuque est étudié, commenté, épluché, et jamais aucun exégète, aucun hébraïsant n'a été frappé d'une disparate qui existerait entre les chapitres XVII-XXVI et le reste du Lévitique. C'est que cette disparate n'existe que dans l'imagination des hypercritiques.

ISIDORE VEIL.

CHRONIQUE

ET NOTES DIVERSES

M. J. Derenbourg. — Le 21 août, M. J. Derenbourg, membre de l'Institut, a accompli sa 71e année. Son activité scientifique et intellectuelle est aussi jeune et aussi vive que jamais. Le prochain volume de l'Encyclopédie de Lichtenberger contiendra de lui une très belle étude sur le Talmud (Ce volume, qui est le XIIe de l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, vient de paraître; nous en rendrons compte dans le prochain numéro de la *Revue*).

Le docteur Max Lilienthal. — Nous avons raconté, dans notre chronique précédente, les divers épisodes de la mission remplie par M. Lilienthal en Russie pour la fondation d'écoles israélites dans ce pays. M. Lilienthal a donné lui-même un récit partiel de cette mission dans le journal américain *The Israelite*, reproduit dans l'*Allgem. Zeitung des Judenthums*, 1854, p. 608, et 1855, pages 36 et suivantes (voir la table de ce journal, s. v. *Correspondenzen*). Ce récit est plutôt une sorte de relation de voyage qu'un exposé des événements que nous avons rapportés.

Histoire des Juifs, de Graetz. — Article intéressant de M. James Darmesteter sur le 1er vol. de la traduction française, dans le *Journal des Débats*, des 16-17 août 1882.

Statistique. — M. le docteur Lagneau a fait à l'Académie des sciences politiques diverses communications relatives à la biostatique juive. Quelques-unes de ses assertions nous paraissent avoir besoin de vérification.

M. le docteur Lagneau a dit (*Journal officiel* du 4 avril 1882) :

Des documents statistiques concernant les Israélites et recueillis dans plusieurs pays de l'Europe, ainsi qu'en Algérie et aux Etats-Unis, il résulte en premier lieu que l'accroissement de la population juive est proportionnellement plus rapide que celui de la population d'autres races ou d'autres religious. D'autre part, on a peu insisté jusqu'à ce jour sur l'accroissement moindre, mais encore considérable cependant, présenté en divers pays par les protestauts comparativement aux catholiques. En France, de 1861 à 1866, l'accroissement moyen annuel a été parmi les Juifs, de

2,27 p. 100, parmi les protestants, de 1,10, et parmi les catholiques, de 0,33 p. 100 seulement. Cet accroissement moyen annuel a donc été plus de trois fois plus considérable chez les protestants, et plus de dix-sept fois chez les Juifs que chez les catholiques.

Il est plus difficile d'apprécier l'accroissement ou la diminution de nos populations catholiques, protestantes et israélites pendant la période de 1866 à 1872, car indépendamment des victimes de la guerre de 1870-1871, la perte de l'Alsace-Lorraine nous a enlevé un grand nombre de compatriotes protestants et israélites. Toutefois on voit que de 1866 à 1872, les 35,844,620 catholiques restés français, ont perdu au moins 456,917 des leurs, soit 1,27 p. 100; que les 611,752 protestants en ont perdu 30,995, soit 5,06 p. 100, tandis que les 44,399 juifs restés français se sont accrus de 5,040, soit de 11,35 p. 100. Il faut toutefois tenir compte des perturbations que l'option pour la France de nombreux Alsaciens-Lorrains a pu apporter au mouvement apparent de la population. En Prusse, de 1831 à 1849, l'accroissement moyen annuel de la population juive aurait été, d'après M. Legoyt, de 1,26 p. 100, celui des évangélistes de 0,94, et celui des catholiques de 0,85 seulement.

Pareillement, en donnant par culte les proportions des naissances et des décès dans le duché de Bade, le docteur Bertillon a montré que de 1857 à 1863 l'accroissement annuel avait été de 1,04 pour 100 juifs, de 1,06 pour 100 protestants, et de 0,85 pour 100 catholiques. En Russie, en Autriche, en Algérie, l'accroissement des Juifs est également plus rapide que celui des habitants d'autres races ou d'autres religions. En Autriche notamment, l'augmentation pour les Juifs est de 3,35 et 3,58 p. 100, tandis que pour la population générale il n'est que de 0,76 p. 100.

Natalité. — La natalité des Juifs et des protestants est loin d'être toujours aussi considérable que celle des catholiques. Les naissances protestantes, qui, par exception, dans le duché de Bade, se trouvent proportionnellement les plus nombreuses, sont d'ordinaire, en Russie et en Prusse, en nombre inférieur à celui des naissances catholiques, mais de beaucoup supérieur à celui des naissances israélites. Il est vrai qu'en Autriche, où l'on a vu précédemment une augmentation si considérable des Israélites, leur natalité de 1861 à 1870 serait devenue plus de deux fois supérieure, selon M. Schimmer, à celle des autres habitants. En Hongrie et à Bucharest, la natalité des Juifs serait de même plus élevée que celle des autres habitants; en Prusse, dans le duché de Bade, en France, en Toscane, la natalité juive, presque toujours inférieure, varie de 2,49 à 3,55 p. 100, les autres natalités, protestantes et catholiques, variant de 2,65 à 4,07.

La natalité présente d'ailleurs, dans les diverses communions, de notables différences, au double point de vue de la proportion des naissances légitimes et illégitimes, et de celle des naissances masculines et féminines. *Projectissima ad libidinem gens*, disait Tacite, en parlant des Juifs. Cependant, quoique d'après M. Schimmer la natalité illégitime, chez les Juifs de la Galicie et de la Bucovine, s'élève à 13,9 et même à 44,8 sur 100 naissances, proportions plus élevées que chez les autres habitants, beaucoup d'autres statisticiens et M. Schimmer lui-même s'accordent à signaler, dans la plupart des autres pays, le chiffre relativement peu élevé de leur natalité illégitime. C'est ce que l'on constate notamment dans la plus grande partie de l'Autriche, en Russie, en Prusse, dans le duché de Bade, en France, à Vérone.

Pour ce qui est de la natalité par rapport aux sexes, on sait que, d'une manière générale, il naît partout un peu plus de garçons que de filles. Mais parmi les Juifs l'excédant des premiers sur les secondes est beaucoup plus considérable que parmi les chrétiens. Le rapport, qui, pour la masse de la population, est approximativement de 104 à 106 enfants du sexe masculin contre 100 du sexe féminin, s'élèverait, pour les Juifs, à 111 et à 118 garçons pour 100 filles en Prusse, à 123 en Russie, à 130 et 132 en Autriche. Cette prédominance du sexe masculin peut être attribuée à une influence ethnique, on a cherché à l'expliquer aussi par certaines conditions physiologiques des parents. Ainsi, on a remarqué que les Juifs se marient, en général, plus jeunes que les chrétiens. Or il paraît probable que l'âge des époux n'est pas sans exercer une action sensible sur la sexualité des enfants. En 1832, Salder, en étudiant 1,027 mariages de pairs d'Angleterre, avait constaté que lorsque les âges du mari et de la femme étaient compris entre 16 et 21 ans, l'excédant des garçons sur les

filles était de 115,3 à 129,9 pour 100. Plus récemment, M. le Dr Bertillon citait un curieux document statistique norvégien portant sur 11,666 naissances, et montrant que, lorsque l'époux a moins de 25 ans, quel que soit l'âge de l'épouse, la prédominance des naissances mâles pour la première année du mariage est énorme, et va jusqu'à 208 garçons contre 100 filles.

Dans une séance ultérieure, M. le docteur Lagneau a dit (*Journal officiel* du 18 mai 1882) :

En France, en Russie, etc., la différence de mortalité en faveur des Juifs serait d'un quart environ ; en Autriche, en Prusse, elle atteindrait un tiers et plus. Dans ces deux derniers pays et dans le duché de Bade, la mortalité proportionnelle des protestants est intermédiaire entre celle des Juifs et celle des catholiques ; ces derniers sont les moins bien partagés sous le rapport de la mortalité générale. Cette moindre mortalité chez les Juifs s'observe à tous les âges et dès la vie intra-utérine, Bernouilli avait déjà remarqué que les Juifs présentaient un petit nombre de morts-nés, et en Prusse, de 1822 à 1840, Hoffmann constatait 1 mort-né par 39,5 naissances juives et 1 sur 30 chez les chrétiens. Selon le même statisticien, la morti-natalité était d'autant plus élevée dans les différents cantons que la proportion des protestants y était plus grande par rapport aux catholiques. Mais M. Kuasmon dit que dans les cantons catholiques maint enfant mort-né est baptisé d'abord puis inscrit comme né-vivant. Cependant d'une manière générale dans tous les pays la morti-natalité semble surtout élevée chez les protestants.

Parmi les enfants de moins d'un an, M. Newmann affirme que, dans le duché de Bade, la mortalité des catholiques est constamment de beaucoup la plus considérable, et celle des Juifs de beaucoup la plus faible, celle des protestants étant intermédiaire, mais plus rapprochée de la mortalité chez les catholiques que de celle des Juifs. Au delà de ce premier âge on constate encore de grandes différences, notamment en Prusse, et ce sont toujours les Israélites qui se font remarquer par une moindre mortalité.

Recherchant les causes par lesquelles peuvent s'expliquer la moindre morti-natalité et la moindre mortalité chez les Juifs comparés aux chrétiens des diverses communions, M. Lagneau croit qu'il faut accorder une certaine part d'influence aux caractères ethniques de la race sémitique. Cependant il fait remarquer que tous les Juifs ne sont pas des sémites. Dans leur migration à travers l'Europe après la ruine de Jérusalem et plus tard du VIe au IXe siècle, ils ont entraîné avec eux et converti à leurs croyances des Khazares, des Bulgares, des Moscovites, des Poloniens et d'autres individus de races diverses, qui, par suite de cette assimilation, paraissent jouir de la même immunité que leurs coreligionnaires de race juive[1]. Il faut donc chercher d'autres causes.

Or, on remarque encore que les enfants illégitimes, toujours et partout plus maltraités que les enfants légitimes, sont relativement moins nombreux chez les Juifs que chez les chrétiens et surtout chez les catholiques. En outre, les femmes juives travaillent peu dans les manufactures ; restant dans leurs ménages, elles peuvent allaiter leurs enfants et leur donner les soins nécessaires.

La moindre mortalité des Juifs adultes a été attribuée, d'autre part, à ce que généralement ils se marient jeunes. Mais M. le Dr Bertillon et M. Lagneau lui-même ont fait remarquer que si le mariage est un état avantageux à l'homme au delà de la vingt-cinquième année, il est préjudiciable, au contraire, pour les tout jeunes gens et entraîne d'ordinaire une grande mortalité. Enfin, plusieurs médecins et statisticiens ont cru constater que les Juifs paraissent être moins facilement atteints que les individus d'autres races par plusieurs maladies épidémiques ; ce qui peut tenir soit à leur sobriété, soit à l'observance de certaines prescriptions de leur loi, notamment à l'abstention de l'usage de la viande de porc, soit enfin à leur habitude très générale de soigner chez eux leurs malades plutôt que les envoyer dans les hôpitaux, où les affections contagieuses font souvent de si grands ravages. Une dernière particularité

[1] Cette thèse historique est très contestable.

signalée par M. Lagneau, c'est que la proportion des garçons aux filles, qui est de 105 ou 106 pour 100 dans les naissances de catholiques et de protestants, s'élève à 110, 120 et 130 dans les naissances juives, et qu'il y a lieu d'attribuer cette différence à la précocité des mariages, les premiers nés, dans les ménages jeunes, étant beaucoup plus souvent des garçons que des filles. »

Un autodafé en 1826. — Le journal *Paris* du 1er août 1882 raconte, d'après un témoin oculaire, l'*autodafé* qui eut lieu en Espagne, le 1er août 1826, dans un mouvement de réaction religieuse. « Les buchers ne tardèrent pas à se rallumer ; la « sainte inquisition » reparut dans toute son horreur. Un autodafé, depuis longtemps promis et annoncé, eut enfin lieu à Valence... »

» Conduit entre deux longues files de moines chantant les cantiques du roi David, le malheureux Israélite était revêtu d'un *sanbenito*, espèce de blouse couverte de peintures représentant des diables renversés, et coiffé d'une grande mitre en carton chargée de flammes peintes. A ses côtés marchaient deux dominicains qui, donnant au patient le nom de *frère infortuné*, lui promettaient, pour récompense de son supplice, toutes les félicités de l'autre vie. Lorsque le cortège, que précédaient les bannières de saint Dominique et de saint Ignace de Loyola, arriva au pied du bûcher, les deux dominicains embrassèrent l'Israélite, et l'un d'eux prononça un long sermon.

» Les plus dévots parmi les assistants se pressaient aux premiers rangs, portant des matières inflammables ; la prédication terminée, tous luttèrent de vigueur et d'adresse pour lancer sur le bûcher qui venait d'être allumé, ceux-ci de petits fagots, ceux-là des boules résineuses, d'autres des étoupes enduites de goudron. Ces matières s'amoncelèrent autour de la victime, qui, attachée fortement à un poteau fixé au centre du bûcher, était en outre baillonnée pour empêcher ses cris; cette dernière précaution ne parut sans doute pas suffisante, car, dès que la flamme s'éleva et commença à envelopper le condamné, les moines, unis à la multitude des assistants, entonnèrent des hymnes dont le chant formidable dominait tous les bruits, et qui ne cessèrent que lorsqu'il ne resta plus qu'un brasier. »

M. Kalisch. — Nous devons un souvenir à cet écrivain qui, né en Allemagne ou en Autriche, vivait depuis longtemps à Paris, et dont l'inhumation a eu lieu Purim dernier. Nous connaissons de lui un ouvrage aimable, intitulé *Bilder aus meiner Knabenzeit*, contenant de jolis tableaux de la vie juive.

Benjamin Disraeli. — Il résulte d'une note de M. Vittorio de Rossi, de Livourne, petit-fils d'une fille de Benjamin Disraeli, le grand-père de Lord Beaconsfield, que son arrière-grand-père Benjamin avait demeuré à Venise, et était allé, de là, s'établir à Londres, où il eut deux enfants, Isaac et Rachel. (Jew. Chron. n° 648.)

Les Juifs de la Jamaïque. — D'après une lettre adressée au Jewish

Chronicle (n° 641), il y aurait encore à la Jamaïque un endroit appelé Palm Estate, dont le nom viendrait de la première plantation de palmiers faite en ce lieu par la famille Gutierrez qui s'enfuit d'Espagne pour échapper à l'Inquisition.

Juifs de Salonique. — La *Revista Germanica* qui se publie à Leipzig contient dans son n° 6 (1er juin 1882, première année, p. 87) un article sur les Juifs de Salonique, descendant des Juifs exilés d'Espagne, et sur le caractère espagnol très prononcé qu'ils ont conservé en même temps qu'ils ont gardé la langue castillane. L'auteur de l'article est M. L. Perez de Castro. Ces faits sont, à ce qu'il paraît, nouveaux pour les lecteurs de la *Revista*.

La Nouvelle Revue. — Cette publication contient assez souvent des travaux qui intéressent la science et l'histoire juive. Voici la liste des articles de ce genre que la *Nouvelle Revue* a publiés depuis sa fondation (le chiffre romain indique le tome, les chiffres arabes, la page) : Sacher Masoch L'Ilau, roman, I, 787, 997, 1300. — Courdaveaux : les Variations de l'église sur la famille du Christ, V, 304. — Une nouvelle Traduction de la Bible (Reuss) : l'Ancien-Testament, XI, 760 ; le Nouveau-Testament, XV, 45. — Lucien Lévy : Henri Heine et la politique contemporaine, XI, 355. — Pélagaud : Une Mission scientifique en Syrie, XII, 724 ; XIII, 31. — E. Havet : Études d'histoire religieuse ; l'Église naissante, XIII, 498, 713 ; Saint-Paul, XIV, 11 ; les Évangiles, XVII, 271. — Maurice Vernes : Moïse, XVI, 770. — Bossuet : Traduction en vers du Cantique des Cantiques avec introduction de L. Paulinet, XV, 489. — Prince Lubomirsky : Jérusalem ; Juifs, Chrétiens, Musulmans, XV, 589. — La Situation en Russie, XIV, 713. — Que faire ? réponse à l'auteur de la Situation en Russie, XVI, 241.

Biographie juive. — A la liste de noms français que nous avons donnée dans la *Revue*, tome II, p. 343, pour un dictionnaire biographique du judaïsme, il faut ajouter les listes des rabbins de Metz publiées par Terquem dans les *Israelitische Annalen*, de Jost, 1839, p. 380 et 389, et par Carmoly, *ibid.*, 1840, pages 61, 80, 96 et 185.

Société littéraire. — Une société s'est formée à New-York pour la culture de la langue hébraïque. Elle publie un journal hébreu trimestriel sous le titre de *Ha-meaçef*. (Monatsblätter, 1881, p. 272).

Nouveaux journaux. — Il y a eu, dans ces derniers temps, une véritable invasion de nouveaux journaux israélites. Nous voulons souhaiter qu'ils aient tous longue vie et qu'ils rendent des services sérieux, soit à la science juive, soit au judaïsme. En voici la liste :

1. האור Haor (Das Licht), hebräisches Organ für Literatur, Poesie und Leben, herausggb. von H. L. Teller und D. S. Silberbusch, erscheint in 12 Heften à 3 Bogen monatlich ; 10 fr. Rédigé à Bottoschan, en Roumanie ; imprimé chez Löwy et Alkalay, à Presbourg ; in-8°. Le premier numéro est de tébet 5642 (1882).

2. איזראעליטישער אנצייגער Israelitischer Anzeiger, Wochenschrift für die Gesammt-Interessen des Judenthums, für Handel, Politik und Literatur in deutsch-jüdischer Mundart; publié à Hambourg, par M. L. Rodkinsson (*sic*); in-4° de 8 p. sur 2 col. le numéro; le n° 2 est du 2 février 1882; 10 marcs.

3. החזה Hachause, der Seher, Wochenschrift für Handel, Politik und Literatur, in hebr. Sprache, publié à Hambourg, par M. L. Rodkinnssohn (*sic*); in-8° de 8 p. à 2 colonnes le numéro; 12 marcs. Le n° 1 est daté du 5 janvier 1882; le n° 2, du 15 janvier; le n° 3-4, du 2 février. Un numéro de propagande a été publié le 8 décembre 1881. En tête, en hébreu, 1re année; en allemand, 6° année (comme continuation du Kol, publié par M. R. à Kœnigsberg).

4. כרמי, journal mensuel, publié à Andrinople, par Baruch Mitrani; hébreu avec traduction judéo-espagnole; in-8° de 16 p. le numéro; imprimé à Presbourg, à l'imp. David Lœwy et Abr.-David Alkalaï; 3 florins par an; les numéros ne sont pas datés. Le n° 5 était paru au commencement de mai 1882.

5. המדבר Hamdaber, journal hebdomadaire en hébreu, rédigé et publié par Cevi Hirsch Itzkowski, à Berlin; 1er n°, 16 sept. 1881; n° 12, 24 mars 1882; in-f° de 4 p. le numéro, imprimé sur 2 colonnes; 10 marcs par an. Dans nos 2 à 5, ce journal a publié un extrait d'un ms. d'Ancône, d'Elie Capsali, sur une taccana concernant un événement heureux arrivé à Candie, le 18 tammuz 1537. (Le peuple avait envahi le quartier juif, mais le provededor Juan Moro, de Venise, protégea les Juifs et les sauva); nos 8-9, lettre d'Azulaï.

6. דער קאלאניסט Colonistul, Organ zur Entwickelung der Idee von ישוב ארץ ישראל durch Juden mittels Agricultur, Gewerbe und alles Nützliche im praktischen Leben; journal hebdomadaire en judéo-allemand (pour la colonisation de la Palestine par les Juifs), publié à Bucharest, rédacteur N.-C. Popper; édité par la Societatei israelita de Agricultura; paraît 4 fois par mois; in-f° de 4 p. à 3 col. le numéro; 5 francs par an. A paru en 1881; le n° 2 de la IIe année porte la date du 17 janvier 1882.

7. ציר נאמן Treuer Bote, journal hébreu, publié par David L. Lewin, à Vienne, Autriche; in-4° de 6 pages à 3 colonnes le numéro; 8 flor. par an. La périodicité n'est pas indiquée; le n° 1 est du 5 mars 1882; le n° 2, du 21 mars 1882.

8. Allianz, Organ für die politisch-socialen Interessen des Judenthums; paraît le 10 et le 25 de chaque mois, publié à Vienne (Autriche), par L. Neumann et Sigmund Kohn; in-4° de 8 p. à 2 col. le numéro; 6 flor. par an. Le n° 1 de la première année est daté du 10 juin 1881.

9. Oesterreichisch-Ungarische Cantoren-Zeitung, Organ für die Gesammt-Interessen jüdischer Cantoren, erscheint jeden achten Tag; publié à Vienne, par l'Obercantor Jakob Bauer; in-4° de 8 p. à 2 col. le numéro; 6 flor. par an; fondé en 1881.

10. Das jüdische Centralblatt, journal bi-mensuel, publié par le

rabbin Dr M. Grünwald, à Belovar (Croatie); in-4° sur 2 colonnes, 4 flor. par an. Le n° 1 a paru le 1er janvier 1882. Ce journal contient, entre autres, des articles scientifiques qui ont de la valeur.

11. Gazette de Jérusalem (supplément Habbazelet). Jerusalemer Anzeiger, journal hebdomadaire, rédigé en allemand et en anglais, publié à Jérusalem par A.-M. Luncz; in-4° de 4 p. à 2 col. le numéro; 8 fr. par an. Le n° 1 est du vendredi 20 janvier 1882.

12. Jeschurun, unabhängige jüdische Wochenschrift; publié à Budapest, par Léopold Freund et J. Israelsohn; in-4° a 2 colonnes de 8 p. le numéro; 6 florins par an. Le premier numéro est du 20 avril 1882.

13. Jerusalem, Organ für die Freunde Zions; publié à Jérusalem, par E. Cohen et J. Goscinny, rédigé en allemand; bi-mensuel, in-f° de 4 p. le numéro, 10 fr. par an. Le n° 1 est du 4 janvier 1882; nous ne savons s'il a paru plus de deux numéros.

14. The Maccabean, a monthly magazine devoted to progressive Judaism and historical information; édité par Henry Gersoni, à Chicago; parait depuis le 1er janvier 1882, in-8° de 4 feuilles par fascicule; prix: 3 dollars 50 par an. D'après les indications de la couverture, ce journal doit contenir: 1° une revue des faits; 2° des essais historiques et philosophiques; 3° esquisses narratives et caractéristiques sur la vie et la pensée des Israélites dans les différents pays; 4° revue littéraire; 5° articles de rédacteurs correspondants; 6° histoire ancienne des Israélites; 7° notes sur les événements, livres, etc.; 8° maximes et paraboles rabbiniques; 9° notes exégétiques sur la Bible.

15. Israelitische Schulzeitung, pädagogische Blätter für Schule und Haus, publié à Magdebourg, par M. le Dr M. Rahmer et M. Th. Kroner, comme supplément à la Wochenschrift; in-4° de 4 pages à 2 colonnes; mensuel. Le n° 1 est daté de janvier 1882.

16. Mittheilungen des Press-Auschusses des Comités zur Unterstüzung der bedrängten russischen Israeliten; publié à Francfort-sur-Mein; in-4° à 2 colonnes; n'est pas dans le commerce. Le n° 1 est daté de mai 1882; la périodicité n'est pas indiquée.

17. Persécution des Israélites en Russie; publié à Paris, en feuilles in-f° plano, sans périodicité régulière; n'est pas dans le commerce. Le n° 1 est de mai 1881; le n° 52, d'août 1882.

En Russie, il s'est fondé, depuis 1860, un certain nombre de journaux israélites en langue russe. Le plus ancien, le Razwiet (Aurore), paraissait toutes les semaines à Odessa, en 1860-61, rédigé (ou édité ?) par Osip (Josef) Rabbinowicz. Le Sion a paru également à Odessa, en 1861-62, sous la direction de Soloweiczic et Pinsker. M. Finn a publié, sans périodicité régulière, un supplément russe au Carmel, Wilna, 1861-69; en 1866-67, il a paru à Pétersbourg deux fascicules d'un recueil pour l'histoire et la littérature juives, sous le titre de Sbornik. M. S. Ornstein a publié, à Odessa, de 1869 à 1871, une feuille hebdomadaire appelée Dien (Jour). MM. A. Zederbaum et Goldenblum,

éditeurs actuels du Mélitz, ont publié, de 1871 à 1873, à Saint-Pétersbourg, une feuille hebdomadaire appelée Wiestnik russikije jewrejew (Courrier pour les Juifs russes). De 1871 à 1880, M. A. Landau, à Saint-Pétersbourg, a publié un recueil de travaux en 8 volumes, intitulé Jewrejskaja Biblioteka (Biblioth. juive). Le même publie actuellement un journal mensuel appelé le Wochod (Orient), dont le premier numéro a paru en janvier 1881 (Saint-Pétersbourg, imp. A.-E. Landau, in-8° de 5 à 6 feuilles environ par livraison). Depuis 1879, il paraît à Saint-Pétersbourg : 1° une feuille hebdomadaire Razwiet II, rédigée par Rosenfeld; 2° le Russki Jewrej (Juif russe), édité par L. Bermann et H. Rabbinowicz ; depuis janvier 1881 enfin il paraît (à Riga ?) une feuille mensuelle appelée Jewreskija Sapiski (Mémoires juifs), publiés par le rabbin A. Pumpjanski (Monatsblätter, 1881, p. 247).

Depuis le 1er janvier 1882, le Wochod de M. A. Landau, à Saint-Pétersboug, est devenu hebdomadaire ; le n° est de 8 à 12 p. in-4° à 2 colonnes ; 10 roubles par an. Le n° 30 de la 1re année (hebdomadaire) est du samedi 24 juillet 1882.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

Tome IV, p. 227, note 2. — Dans un acte de vente du 13 mai 1072, qui se trouve dans le trésor du monastère de Sahagun (*Becerro*, I, f° 104), se trouve le passage suivant : « ... Uno cavallo castanio in LXª solidos apreciato, et ad investiendo carta ista dedisti nobis una spata valente VIII solidos de argento et quinque solidos de *cazmi*. » On appelait *doblas cacemias* les casémiyah qui furent d'abord frappées par Caçmin, fils d'Abderrahman III, calife de Cordoue et préfet de la Monnaie de cette capitale. — — *Ibid.*, p. 229, lisez *vocitata* = appelée, nommée. — — Ligne 30, au lieu de 1308, lire 1008. — *Fidel Fita.*

Ibid., p. 231, ligne 6. — Le *nun* qui termine cette ligne a glissé dans la gravure et s'est placé près de la ligne suivante.

Ibid., ligne 13. — Le duc don Pélage, père de Dona Fronilda, n'était pas le célèbre don Pélage, restaurateur de la puissance chrétienne dans le nord de l'Espagne, qui est mort vers l'an 737, mais un Pélage postérieur, appelé Pélage Rodriguez, d'abord comte, puis duc. Le titre d'infante donné à Dona Fronilda lui vient de son mariage avec Ordoño, fils du roi Vermudo II. Voir *Espagna sagrada*, XXXV, p. 61, et XXXVI, appendice.

Tome IV, p. 150-151, article Ouvérleaux. — Il faut lire פאדוארניא Fadouinia est un nom de femme usité chez les Juifs de langue espagnole habitant Tanger et Tétuan. Ils l'ont importé à Oran, où il se rencontre de même que celui de Ordouinia. — *Isaac Bloch.*

Tome IV, p. 288, article Gennarelli. — La Bibliothèque nationale, de Paris, possède un exemplaire complet des Cantiques de Salomon de Rossi. Voir Moïse Schwab, dans *Polybiblion*, partie litt., 1877, p. 226-228, et *Archiv. isr.*, 1877, p. 230. — *Isidore Loeb.*

PROCÈS-VERBAUX DES SÉANCES DU CONSEIL

SÉANCE DU 1er JUIN 1882.

Présidence de M. Zadoc Kahn.

Lecture est donnée d'une lettre de M. Hartwig Derenbourg qui donne sa démission de secrétaire de la Société.

Le Conseil décide qu'une lettre sera envoyée à M. H. Derenbourg au nom du Conseil, pour le remercier du concours dévoué qu'il n'a cessé de prêter à l'œuvre de la Société depuis sa fondation.

Le Conseil décide que l'Annuaire paraîtra au mois d'octobre 1882.

M. Loeb propose la création d'une publication trimestrielle d'un caractère accessible à la majorité des lecteurs et indépendante de la Revue.

M. Halévy combat cette proposition, craignant que cette nouvelle publication ne s'écarte du but de la Société.

M. le Président répond que ce recueil pourrait avoir un caractère scientifique.

M. J. Darmesteter demande si cette publication serait intermédiaire entre la Revue et l'Annuaire.

M. Trénel propose, au lieu de faire une nouvelle publication, de faire paraître l'Annuaire en plusieurs fois.

M. Loeb demande le vote sur la proposition suivante : L'Annuaire paraîtra en trois fascicules tous les quatre mois.

Cette proposition n'est pas adoptée.

Le Conseil décide que la question sera examinée à nouveau dans sa prochaine séance. Il décide à l'unanimité que la Société continuera, comme par le passé, à publier, parallèlement à la Revue, un recueil de travaux d'intérêt général.

M. Halévy fait une communication sur la parabole du bon samaritain dans l'Evangile.

SÉANCE DU 29 JUIN

Présidence de M. Arsène Darmesteter.

M. Reinach est élu à l'unanimité secrétaire en remplacement de M. H. Derenbourg, démissionnaire.

M. le Président rend compte d'une proposition faite par le Comité des publications tendant à diminuer les honoraires de rédaction alloués pour la simple publication de *textes* hébreux, latins, etc., dans la *Revue*.

Après diverses observations présentées par MM. Ephraïm, Zadoc Kahn, le président, le Conseil décide de réserver la question jusqu'à ce que des renseignements aient été pris sur la pratique adoptée à cet égard par les autres Revues savantes.

Le Conseil procède à l'élection des membres du Comité de propagande. Sont nommés MM. *Isidor*, *Marx*, *Oppert* et *Vernes*.

M. Loeb renouvelle la proposition de faire paraître l'*Annuaire* en deux fascicules semestriels.

M. le Président est d'avis de publier un fascicule tous les mois.

M. Schwab propose de publier un fascicule par trimestre alternant avec la Revue de manière que la Société se rappelle au public toutes les six semaines.

M. Reinach craint que la publication de l'Annuaire en fascicules nombreux et rapprochés n'en altère le caractère scientifique et n'entraîne la Société dans la polémique courante.

Le Conseil décide que l'Annuaire continuera à paraître comme par le passé et que la Société publiera en outre un ensemble de mémoires, traductions et reproductions d'éditions peu connues qui formeront une *Bibliothèque de la Société des Etudes juives* et devront avec l'Annuaire fournir un total d'environ 600 pages par an.

M. Trénel fait une lecture sur les lois concernant les Samaritains d'après le Talmud.

Les Secrétaires, ARMAND ÉPHRAÏM, THÉODORE REINACH.

Le gérant responsable,
ISRAEL LÉVI.

VERSAILLES, IMPRIMERIE CERF ET FILS, RUE DUPLESSIS, 59.

DES NOMS THÉOPHORES APOCOPÉS

DANS LES ANCIENNES LANGUES SÉMITIQUES

C'est un fait bien connu de tout le monde que, dans les anciennes langues sémitiques, un très grand nombre de noms propres portaient en composition un nom de dieu. Le nom du dieu en pareil cas peut être soit au nominatif : ainsi *Elnatan* (celui que El a donné), *Baalschamar* (celui que Baal garde), etc. ; — soit au génitif : *Abdiel* (le serviteur d'El), *Gereschmun* (l'hôte d'Eschmun), etc. ; — soit à l'accusatif. Ce dernier cas est plus rare. On en a cependant des exemples dans נ׳הרבעל [1] (celui qui s'empresse autour de Baal) et, selon moi, dans les noms יריה, ירואל, יריאל, יריהו, יריה, יראיה, qu'on tire d'ordinaire de la racine ראה, mais que je crois plutôt venir de la racine ירא : « *qui veretur El, qui veretur Jah* [2]. »

Un fait également bien connu des hébraïsants, c'est que, dans un grand nombre de cas, le nom du dieu s'omet, si bien qu'il ne reste plus que l'autre composant, et que le dieu ne figure que par le pronom de la 3e personne sous-entendu [3]. Ainsi חנן est sûrement pour אלחנן ou יוחנן; נדב est pour אלנדב ; en arabe *Obeid* est pour *Obeid-Allah*, *Teim* pour *Teim-Allah, Honein* pour *Honein-Allah*, etc., sans parler de ces noms de la forme *Motewakkel* pour *Motewakkel billah,* que l'on comprend très bien sans faire à tout propos l'addition *billah*.

M. Joseph Derenbourg a remarqué avec raison [4] que, dans ces cas, les voyelles massorétiques du nom propre , נתָן , נדָב , יצחָק ne sont pas les mêmes que dans le verbe isolé. Ce petit allongement

[1] Voir ci-après, p. 172.

[2] Comparez יגראשמן, *Corpus inscr. semit.*, nº 111. Cette forme a besoin de confirmation.

[3] M. Hartwig Derenbourg me signale une inscription himyarite inédite où trois frères s'appelant תוֹבאל, שרחאל et רבאל sont désignés par תוֹב ושרח ורבאל.

[4] *Journal asiat.*, mai-juin 1869, p. 493-495.

était amené par l'écrasement qui se faisait sur l'accent final, exactement comme en grec Ἑρμόδωρος, Ἀρτεμίδωρος, Δημήτριος deviennent, dans la forme écourtée, Ἑρμᾶς, Ἀρτεμᾶς, Δημᾶς. Il est très vrai qu'en grec le retranchement ne porte point sur le nom du dieu; il porte sur le composant banal δωρος ou tout autre semblable, si bien que les grammairiens grecs étaient arrivés à dire que, dans ce cas, δωρος est insignifiant, οὐδὲν σημαίνει[1]. Cela vient de ce que, chez les Grecs, la distinction des divinités était profonde. Appeler quelqu'un Δωρος c'était ne rien dire. Chez les peuples sémitiques dont nous parlons en ce moment, au contraire, le dieu, qu'il s'appelât *El, Baal,* etc., était toujours à peu près le même; c'était le Dieu suprême désigné par le nom national que la ville ou la tribu lui donnait. Ce qui faisait la différenciation des personnes, c'était le mot par lequel était marqué leur rapport avec la divinité, selon que le père avait voulu insister spécialement sur tel côté plutôt que sur tel autre. C'est ainsi qu'à partir du triomphe du christianisme des noms comme *Donatus* furent aussi clairs que *Adeodatus.*

Loin que cet usage de mettre l'enfant sous la protection de la divinité par un nom pieux soit un fait relativement moderne, comme notre savant confrère M. Derenbourg a pu incliner à le croire[2], nous croyons, au contraire, que beaucoup des noms les plus anciens de l'histoire mythique d'Israël, noms qui désignent souvent des tribus ou des groupements de tribus, sont des noms théophores écourtés. Je crois, par exemple, que les noms de יעקב, יצחק représentent de vieilles formes écourtées, יעקב־אל, יצחק־אל, ayant le sens de *Qui sequitur vestigia Dei*[3], *Cui subridet Deus*, qu'ont pu porter d'anciennes confédérations aristocratiques de puritains religieux. Les textes égyptiens parlent d'une ville ou tribu de *Jacobel,* qu'ils placent vers la Judée. Le nom de tribu, ישמעאל, représente une formation analogue. Il en est de même de la tribu des ירחמאלי (I Sam., XXVII, 10; XXX, 29), qui ont dû avoir un éponyme Jeraméel, comme les Ismaélites ont eu Ismaël. Or, il se trouve justement que la forme ירחם se trouve dans l'onomastique juive aussi bien que la forme ירחמאל.

La même chose se remarque dans le nom des villes. Ainsi יַבְנֶה désigne une ville dont la construction est attribuée à un ordre de Dieu aussi clairement que יבנאל, « Dieu l'a fait bâtir ».

Trouve-t-on également des exemples du fait inverse, c'est-à-dire

[1] Observation de M. Egger, *Revue critique*, 12 mai 1877, p. 311.
[2] *Journal asiat.*, l. c.
[3] Ou *cujus Deus retributor est.*

des cas où, d'un nom théophore, il ne resterait que le composant divin. En d'autres termes, y a-t-il eu chez les anciens Sémites des hommes portant le même nom que des dieux, s'appelant, par exemple, Baal, Eschmun? Il est clair que cela n'a pas eu lieu chez les Israélites. On a cru longtemps avoir trouvé de pareils noms chez les Sémites païens. Nous croyons que c'est une erreur. Du moins, le vaste dépouillement de noms propres qui a passé sous nos yeux pour le travail du *Corpus* ne nous a pas donné un seul exemple assuré d'un pareil nom.

Une classe de noms, au contraire, qui se rapproche beaucoup des noms théophores écourtés, c'est-à-dire des noms de la forme *Obeid* ou *Hanan*, sont ceux où l'on reconnaît un composant de nom théophore avec une terminaison ה ou א, ou י, ou même ו. Tels sont en hébreu דודה, גרא, עזרא, שמעי; en phénicien חנא, כלבא, פתחא, עבדא, etc. On considère d'ordinaire ces finales comme de simples additions analogues à l'emphatique araméen. Mais cela est peu probable, puisque, dans ces cas, les mots tels que עבד, כלב, sont virtuellement à l'état construit, et que, d'ailleurs, le phénicien, ayant horreur des quiescentes, omet les voyelles finales dans des cas où l'hébraïsant les trouverait fort nécessaires, par exemple, à l'état construit du pluriel masculin, à la 3e personne plurielle du prétérit. L'opinion à laquelle je me suis trouvé conduit est que, dans un grand nombre de cas, ces finales sont en réalité le pronom de la 3e personne, représentant d'une façon vague le nom de la divinité. C'est ici la thèse que je me propose de démontrer avec quelques développements.

Déjà, dans les noms théophores écourtés dont il a été question précédemment, nous avons vu Dieu représenté par le pronom de la 3e personne sous-entendu. Peut-on dire que, dans des noms tels que נתן, la divinité soit tout à fait absente? Non, puisque la 3e personne du prétérit נתן, renferme implicitement le pronom : « Il a donné ». Si יונתן signifie « celui que Io a donné », נתן signifie « celui qu'Il a donné ». Le cas est le même que dans la phrase كثر خيرك, « qu'Il multiplie ton bien ! » pour الله كثر خيرك, et dans les autres phrases du même genre fréquentes en arabe. L'usage des Sémites monothéistes a toujours été de désigner ainsi la divinité par le pronom de la 3e personne, exprimé ou sous-entendu, sans qu'elle ait été nommée précédemment. Ceci est très fréquent dans le livre de Job, où sans cesse Dieu devient le sujet du discours sans que rien en avertisse. Voir, par exemple, ch. XII, 13 et suiv.; XXIII, 3, et surtout le dernier discours de Bildad (XXV, 2 et suiv.). Voir aussi, dans le discours d'Elihou, chapitre XXXV, 6 et suiv. Le nom d'Elihou est lui-même à cet

égard le meilleur des exemples ; ce nom en effet signifie : « Il est mon dieu », et implique une affirmation de monothéisme. Il en faut dire autant de אביהוא, « Il est mon père », et aussi du nom remarquable de יהוא, pour יהוהוא, que l'on traduit par *Jehovah est Ille*. En pareil cas, le pronom de la 3e personne devait être prononcé avec une sorte d'emphase et accompagné d'un geste vers le ciel, attestant que là était Celui dont on parlait. Les anciens grammairiens ont, du reste, aperçu ceci [1], et, parmi les exemples qu'ils citent, plusieurs sont excellents, celui-ci, par exemple, du Deutéronome, XXXII, 39 : כי אני אני הוא ואין עמדי אלהים.

Cet usage se retrouve à Palmyre, dans la formule épigraphique si connue בריך שמה לעלמא, et chez les musulmans, par exemple dans la formule هو الباقى, « C'est Lui qui dure », et autres du même genre si fréquentes au haut des pierres tumulaires. Ce que les lexicographes hébreux disaient de הוא avec une certaine exagération, à savoir que הוא est un des noms de Dieu, est parfaitement vrai de هُوَ. Parmi les sept noms mystérieux de Dieu, qu'on révèle dans les initiations des *khouan : ia Allah, ia houa, ia hak, ia haï,* etc., *houa* occupe la seconde place après *Allah*. L'expression عَبْدُهُ « son serviteur » s'emploie dans une foule de cas où Dieu n'a pas été nommé précédemment. On a coutume de la faire suivre de l'exclamation ordinaire dont on accompagne le nom de Dieu : تعالى. Enfin, عبده *Abdo,* est, surtout en Égypte, un nom propre synonyme de عبد الله. On met une sorte de puritanisme religieux à éviter ainsi de prodiguer le nom d'*Allah*.

Dans les exemples que nous venons de citer, l'emploi du pronom de la 3e personne pour désigner Dieu est en quelque sorte évident. Nous allons rechercher si ce même emploi n'aurait pas lieu dans des cas beaucoup moins clairs et dont la vraie explication n'aurait pas été donnée jusqu'ici. Pour cela, nous allons passer en revue la plupart des mots qu'on trouve dans la composition des noms théophores, en divisant ces noms en trois classes : 1° ceux où le nom de la divinité est au génitif ; 2° ceux où le nom de la divinité est à l'accusatif ; 3° ceux où le nom de la divinité est au nominatif. Quelques composants seront à cheval sur deux catégories ; mais ce fait ne fera que mieux ressortir l'ordre de conclusions que nous voulons mettre en lumière.

[1] Gesenius, *Thes.*, p. 368. Les plus anciens lexicographes regardaient même הוא comme un des noms de Dieu.

On remarquera que, dans un grand nombre de cas, les explications qui suivent s'écartent légèrement de la ponctuation massorétique. C'est surtout dans les noms propres que cette ponctuation paraît avoir obéi à des partis pris souvent erronés. Pour la ponctuation d'une phrase, les massorètes étaient guidés par le sens traditionnel. Pour la ponctuation d'un nom propre, ils étaient réduits à rendre tant bien que mal la prononciation des lecteurs, lesquels n'avaient pour guide qu'une tradition bien boiteuse, comme le prouvent les règles toutes différentes et non moins arbitraires que les traducteurs grecs ont suivies à cet égard.

NOMS THÉOPHORES OÙ LE NOM DIVIN EST AU GÉNITIF.

1° *Composés de* עבד *et de* טעם.

Rien de plus fréquent dans toutes les langues sémitiques que des noms tels que עבדיאל, עבדיה, עבדבעל. La forme avec retranchement complet du nom de la divinité n'est pas non plus sans exemple. Je ne connais pas en phénicien le nom de עבד. Mais, en hébreu, עֶבֶד existe comme nom propre (Juges, IX, 26, 28; Esdr., VIII, 6); עוֹבֵד est plus fréquent encore. En himyarite, עבד est employé de la même manière [1]. En arabe, *Obeid* et *Teim* sont bien connus [2].

La forme עבדא, ayant pour variante עבדיהו (I Chron., IX, 16), existe en hébreu (I Rois, IV, 6; Néh., XI, 17). Elle est très fréquente en phénicien. Les anciens hébraïsants appelaient cela une forme chaldaïsante. Je crois, pour ma part, que c'est le pronom de la 3e personne, désignant la Divinité, et que עבדא signifie « Serviteur de Lui » [3]. M. Schrœder dans sa Grammaire phénicienne, prend, à diverses reprises, cette hypothèse pour acceptée [4].

Si nous ne possédions עבדא que dans des exemples carthaginois, la chose serait certaine, puisque le pronom suffixe de la 3e personne, en punique, était א. L'objection vient de ce qu'on trouve עבדא ou בדא en Orient. Or, en Phénicie, à Chypre, etc., le pronom suffixe de la 3e personne était ו. Il faut dire que l'orthographe phé-

[1] Hartwig Derenbourg, dans la *Revue des Études juives*, juillet-sept. 1880, t. I, p. 169.
[2] Comparez הדמת dans les inscriptions du Safa.
[3] Gesenius, *Monum. phœn.*, p. 354, arrive presque à la même explication ; mais la forme עבדה, dont il croyait avoir un exemple, n'existe pas en phénicien.
[4] *Die phœn. Spr.*, p. 88, 152, 157. M. Schrœder explique de même la forme בדם de la 98e Carthaginoise ; mais cette forme est très douteuse.

nicienne fut très hésitante en ce qui concerne le suffixe de la 3e personne. A Byblos, ce suffixe était ו, comme en hébreu. En hébreu même l'orthographe changea à cet égard. L'ancienne orthographe était ה, comme en araméen et en arabe. Il se peut que, à partir du IVe siècle avant J.-C., l'Orient phénicien ait subi, en ce qui concerne les noms propres tels que בדא, חנא, l'influence carthaginoise.

En hébreu, on peut aussi admettre que la forme עבדא est une transformation d'orthographe de עבדה. Dans un très grand nombre de noms finissant en ה, on substitua, vers l'époque des Chroniques, l'orthographe chaldéenne par א [1].

Ce qui confirme le raisonnement qui précède, c'est qu'à côté de la forme עבדא, on trouve la forme עבדי. On n'en a pas d'exemples dans l'épigraphie phénicienne [2]. Mais le nom Ἀβδαῖος [3] répond bien à עַבְדִּי. En hébreu, on possède trois exemples de עַבְדִּי (I Chron., VI, 29; II Chron., XXIX, 12; Esdras, X, 26), qu'on explique par עבדיהו, ce qui est vrai *quoad sensum*, mais non étymologiquement. Le י de עבדי me paraît un archaïsme, comme les noms propres en contiennent tant. L'hébreu, à une certaine époque et dans certains cas, a dû écrire le suffixe de la 3e personne par י. עבדי, comme עבדא, me semblent donc signifier « Serviteur de Lui », comme l'arabe عبده [4]. On sait que les noms propres, dans toutes les langues, sont des trésors d'archaïsmes et présentent presque toujours une orthographe tombée en désuétude.

Pour le composant עבד, on a donc trois formes de noms théophores :

1° La forme pleine, *Abdia, Abdbaal;*

2° La forme écourtée, *Ebed, Obed, Obeid;*

3° La forme pronominale, עבדא, עבדי, عبده.

Les formes characéniennes Ὀβόδας, Ὀβάδας, عبادة [5] s'expliquent par l'emphase araméenne. La forme édessienne עבדו, la forme palmyréno-nabatéenne עבידו s'expliquent par la tendance qu'ont, dans les premiers siècles de notre ère, les noms arabes à prendre le و final, équivalant au dhamma du nominatif.

On sait que, dans l'ancien arabe, le mot تيم est employé dans le sens de عبد devant les noms de divinités. Le nom de *Teim*, comme celui de *Obed* et de *Obeid*, s'emploie souvent isolément.

[1] Voir ci-après, ce qui concerne שמעא, p. 173-174.

[2] L'exemple allégué par M. Schrœder, *Die phœn. Spr.*, p. 152, repose sur une interprétation légèrement défectueuse de l'inscription du bronze de Madrid.

[3] Josèphe, *Contre Apion*, I, 21.

[4] Voir ci-dessus, p. 164.

[5] *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1872, p. 126; Longpérier, *Œuvres*, t. I, p. 312.

C'est ainsi qu'on a, dans les inscriptions ΘΑΙΜΟΣ, ΘΕΜΑΛΛΟΣ[1]. Aurions-nous la forme pronominale répondant à עבדא dans le nom de tribu תרמא, Θαῖμα[2] ? Je n'ose l'affirmer, quoique sûrement le parallélisme des deux séries :

תרמאלה	עבדאל
תים	עבד
תרמא	עבדא

donne à réfléchir.

2° *Composés de* גר.

Nul composant n'est plus fréquent dans les noms théophores phéniciens. Le sens en est clair[3]. Le גר d'un dieu c'est son hôte, le voisin de son temple, son protégé, son parasite (voir l'inscription à l'encre de Citium, *Corpus inscr. semit.*, n° 86). Comparez en grec Διογείτων, etc. La même idée existe en arabe dans le mot جار, indiquant l'espèce de *contubernium* où l'on a été avec la Divinité, à la Mecque par exemple. Elle se retrouve fréquemment dans les Psaumes, avec une grande supériorité morale : voir Ps. XV, 1 ; LXI, 5 (cf. XXXIX, 13), surtout la belle formule לא יגרך רע (Ps. V, 5), « le méchant ne saurait être ton *ger* ».

Le nom théophore complet *Geresmoun*, *Gerastrate, Gerel* est si fréquent dans l'épigraphie phénicienne que nous ne nous arrêterons pas à en donner des exemples. On a également plusieurs exemples de la forme גרא, *Corpus*, n° 101, 106. M. Wescher a révélé l'existence d'un écrivain carthaginois qui s'appelait Γήρας Καρχηδόνιος.

Quoique l'idée du bonheur d'être le *ger* de Iahveh remplisse l'âme de l'ancien Israélite, il n'y a pas en hébreu de nom théophore complet composé de גר ; il n'y a pas de *Geriah* ni de *Gerel*, à moins qu'on ne suppose que, par la confusion si ordinaire du ד et du ר, des noms comme גדי, גדיאל ne soient pour גרי, גריאל. Mais il y a d'assez nombreux גרא, surtout parmi les Benjamites, comme me le fait remarquer mon savant confrère M. Joseph Derenbourg, et toujours dans des temps anciens (Gen., XLVI, 21 ; Juges, III, 15 ; II Sam., XVI, 5; I Chron., VIII, 3, 5, 7). Quoique nous n'ayons pas d'exemple d'individu s'appelant simplement גר, nous arrivons donc ici au même résultat que pour עבד : trois formes du nom théophore :

[1] Voir mon *Mémoire sur les noms du Hauran*, réimprimé dans le *Journal asiatique*, janvier 1882, p. 8 et suiv., et le mémoire de M. Blau, dans le *Zeitschrift der D. M. G.*, 1871, p. 549, 551, 556.

[2] Blau, *l. c.*, p. 554, 586.

[3] Voir *Corpus inscr. semit.*, n° 47.

1° Forme pleine, très fréquente en phénicien ;

2° Forme nue, *Ger*, qui sera probablement un jour trouvée ;

3° Forme pronominale, *Gera* ou *Gero*, existe en hébreu et en phénicien.

3° *Composés de* דוד.

Tout le monde sait que le nom de *David* (le favori de...) est une forme écourtée pour דודיה ou דודיהו, forme qui se trouve dans II Chron., xx, 37. Dans l'inscription de Mésa, la forme de *David* est דודה [1]. L'ancien pronom suffixe de la troisième personne était en hébreu ה. Il n'est donc pas douteux que דודה ne signifie « le Favori de Lui ». Nous avons, en effet, dans la Bible, la forme דודו, portée par des personnages d'époque fort ancienne (Juges, xx, 1 ; II Sam., xxiii, 9, 24 ; I Chron., xi, 12, 26). Le nom דוֹדַי se trouve, dans I Chron., xxvii, 4, porté par un des capitaines de David, et on le retrouve comme *ketib* dans II Sam., xxiii, 9. On considère ordinairement ces formes en ־י comme renfermant le nom de Jah. Cela est vrai *quoad sensum*, mais non philologiquement parlant. Je crois que ces finales en ־י ne sont qu'un artifice massorétique pour masquer une particularité qu'on ne comprenait plus, c'est-à-dire comment le suffixe de la troisième personne pouvait être un י, ainsi que cela a lieu en phénicien. C'est surtout, je le repète, en ce qui concerne les noms propres anciens que la pratique des massorètes a été arbitraire et fautive.

La racine דוד fournit donc parfaitement en hébreu les trois formes des noms théophores :

1° דודיהו, דודיה, forme pleine ;

2° דוד, forme écourtée ;

3° דודה, דודו, דודי, forme pronominale.

L'épigraphie phénicienne n'a pas donné jusqu'ici cette racine. Mais on l'a sûrement dans le nom mythique *Didọ*, Διδώ, venant probablement de phrases comme בעל ודידו. Ici donc encore nous avons le pronom suffixe équivalant au nom de *Baal*.

Je rapproche de דוד, דודי, le nom de סודי, qui se trouve dans Nombr., xxi, 10, et qui signifie très probablement « celui qui est dans la familiarité de Lui », c'est-à-dire de Jéhovah. L'usage est de considérer de pareils noms comme des fautes pour סודיה. Mais la terminaison יה était si familière aux copistes qu'on ne conçoit

[1] *Revue archéol.*, mai 1873, p. 334.

guère pourquoi ils l'auraient écourtée. Au contraire, dans une foule de cas, il a dû arriver que les copistes ont substitué la terminaison יה à la terminaison י, dont ils ne se rendaient pas compte.

4° *Composés de* כלב.

Ce mot est un de ceux sur lesquels les progrès de l'épigraphie sémitique ont jeté le plus de lumière. Une inscription de Citium (*Corpus*, n° 49), en effet, nous a donné le nom de כלבאלם, « chien des dieux », presque synonyme de עבדאלם et de גראלם, le pluriel אלם dans de pareils mots ayant peut-être le sens du singulier comme אלהים en hébreu (voir *Corpus*, n° 119). Or ce qui est bien remarquable, c'est qu'on trouve aussi à Citium la forme כלבא, ou א répond à אלם du nom précédent. Et ce qui complète l'analogie, c'est que l'on trouve en hébreu la forme simple כלב, assez fréquente comme nom propre, et en arabe le diminutif Χολαιβος = كُلَيْب. Nul doute que le nom de *Caleb*, comme le nom de *David*, n'ait un sens religieux, et ne signifie « le Chien [de Dieu] ». Ici donc encore, nous avons le composant théophore à ses trois états, כלבאלם ou כלבא, כלב, כלבאל, كليب.

Je me demande quelquefois si les noms עירא, עירו, qu'on trouve en hébreu, ne seraient pas de même pour עיראל, et ne signifieraient pas « le petit âne de Lui ». L'himyarite possède comme nom propre la forme simple עיר [1]. Mais je crains qu'on ne m'accuse de pousser à outrance une règle d'analogie. Il n'y aurait à insister sur la forme עירם (Gen., xxxvi, 43), que si la forme בדם, admise par M. Schrœder, avait de la réalité; mais nous croyons qu'elle en manque tout à fait.

5° *Composés de* אח.

On connait les formes hébraïques et phéniciennes אחיה, המלך. On possède aussi en hébreu אחי et אחיו, comme noms propres. J'incline à croire que ce sont là des formes pronominales pour אחיה, comme on a דודו et דודי, pour דודיהו. D'ordinaire, on considère ces formes אחי et אחיו comme des altérations de אחיה. Je crois que ce sont des équivalents parfaitement corrects. La forme אחיה était si connue des copistes qu'on ne conçoit guère pourquoi ils l'auraient altérée, tandis que l'on comprend très bien que sou-

[1] Hartwig Derenbourg, *l. c.*

vent des formes comme אחי, אחיו aient été changées par les copistes en אחיה.

Le nom de la mère d'Ezéchias est écrit tantôt אבי, tantôt אביה. La bonne forme peut très bien être אבי; mais il ne faudrait pas rapprocher ce cas de ceux qui précèdent, car, dans un tel nom, le nom de Dieu ne saurait être au génitif. Il semble, d'un autre côté, qu'à une époque ancienne, אבי et אחי furent dans les noms propres un équivalent de אל. Qu'on veuille bien réfléchir aux séries : אבינדב, אבישע, אביעזר, אביאסף, אבידע, אבירם, אחיעזר, אחיסמך, אחיקם, אחינדב, אחירם, comparées à יונדב, אליעזר, etc.

6° *Composés de* אהל.

Ce nom a également tiré de l'épigraphie phénicienne des lumières inattendues. Les inscriptions de Citium nous ont donné אהלמלך et אהלבעל (*Corpus*, nos 50 et 54). On possède également le néo-punique עהלמלך, l'himyarite אהלאל. Les inscriptions du Safa [1] et les Chroniques (I, III, 20) nous fournissent la forme écourtée אהל [2]. Je crois que dans ces formes אהל est à peu près synonyme de גר ou שכן, et que de tels noms signifient *contubernalis Dei*. Le mot arabe اهل se rattache sans doute à la même racine, par le sens de « famille », qu'il a souvent.

Nous avons donc ici la forme pleine אהלבעל et la forme écourtée אהל. Nous ne connaissons pas encore la forme pronominale אהלי ou אהלא. Peut-être la trouvera-t-on un jour.

Le nom שכניה, *Contubernalis Iahvæ*, présente un sens tout à fait analogue à celui que nous prêtons aux composés de גר et de אהל. Je suis persuadé qu'on trouvera en phénicien la forme nue שכן.

7° *Composés de* מתן.

L'hébreu et le phénicien ont les formes pleines מתניה, מתנבעל. Le punique a la forme pronominale מתנא [3]. L'hébreu a la forme מתני, ponctuée soit מַתְּנַי, soit מִתְּנִי. L'hébreu et le phénicien ont la forme nue מתן.

8° *Composés de* זבד.

On possède en hébreu זָבָד, זַבְדִּי, זַבְדִּיאֵל, זַבְדַּי = Ζεβεδαῖος. L'ono-

[1] Halévy, *Journal asiat.*, janv.-févr.-mars 1881, p. 205.

[2] Je ne parle pas des formes אהליאב, אהליבמה, etc., qui ne me paraissent pas des noms théophores.

[3] Longpérier, *Œuvres*, I, p. 216-217, 274, note 1.

mastique arabe nous donne Ζάβδος, Ζάβιδος, Ζεβεῖδας, Ζαβδίλας, Ζάβδας [1]. M. Halévy trouve parmi les noms berbers זבדבול et זבדא [2]. Les trois états des noms théophores sont donc ici encore parfaitement caractérisés.

9° *Composés de* חן.

Il faut soigneusement distinguer, pour l'analyse qui nous occupe, les composés du substantif חן, « grâce », et les composés du verbe חנן. Dans les premiers, le nom de Dieu est au génitif ; dans les seconds, il est au nominatif.

Rien de plus simple que des noms comme חניאל (hébr.) et חנבעל (phén.). Comparez חנדד pour חן־הדד (Esdr., III, 9 ; Néh., III, 18). Le phénicien חנא rentre parfaitement dans l'analogie et peut se traduire par « Grâce de Lui ». Cependant, dans beaucoup de cas, le phénicien חן doit, ce semble, se prendre comme verbe, et en ce cas חנא devra être traduit par [*Deus*] *dedit eum*. Nous reviendrons sur ce point, quand nous parlerons des composés théophores où le nom de Dieu est au nominatif. Une inscription de Tharros porte le simple mot חן ; mais il n'est nullement probable que ce mot soit là un nom propre.

10° *Composés de* עד.

Le nom יעדי, au *keri* יעדו, écrit ailleurs עדו et עדוא, me semble rentrer dans la même analogie, quoiqu'on puisse l'expliquer de plusieurs manières : « [Dieu est] son ornement ou son témoin », ou à l'inverse « Celui qui est témoin pour Lui (pour Dieu), Celui qui Lui rend témoignage ». La ponctuation massorétique עִדּוֹ et יָעֵדוֹ ne conduit pas à cette idée ; mais, pour ces noms très anciens, les massorètes sont une faible autorité.

Comparez les noms עֲדָיֵאל, qu'on traduit *Ornatus Dei*, עֲדָיָה, עדיהו *Quem Jah ornat*. Je préférerais traduire *Testis Dei*, ou *Pro quo Deus testis est*.

Le nom de עוֹדֵד se rattache sans doute au même ordre d'idées. Comparez l'himyarite עדאל [3].

[1] Mém. sur les noms du Hauran, *Journal asiat.*, janv. 1882, p. 13.
[2] *Études berbères*, dans le *Journal asiat.*, oct.-nov. 1874, p. 399.
[3] *Journal asiat.*, juin 1882, p. 517 ; Hartwig Derenbourg, *Noms propres himyar.*, p. 6 et note.

NOMS THÉOPHORES OÙ LE NOM DU DIEU EST A L'ACCUSATIF.

1° *Composés de* ברך.

La racine ברך peut avoir à la fois Dieu et l'homme pour sujet. Dieu bénit l'homme, et l'homme bénit Dieu. Le nom בָּרַכְאֵל paraît signifier « Celui qui bénit Dieu », בָּרֶכְיָהוּ, au contraire, paraît signifier « Le béni de Iahou, celui que bénit Iahou ». C'est dans ce second sens que nous devons prendre les noms de *Baricbal*, *Berecbal*, et aussi le nom célèbre de la famille *Barca* = ברכא, « le béni de Lui », ou « celui qui Le bénit. » Dans les deux cas, le suffixe s'appliquerait à la divinité.

Barce, nom de femme (Virg., *Æn.*, IV, 632)[1], paraît avoir le suffixe féminin, ce qui le ferait plutôt rentrer alors dans la catégorie de חנה (voir ci-après, p. 176-177), c'est-à-dire des noms où le nom de Dieu est au nominatif et où le suffixe se rapporte à la personne qui porte le nom.

2° *Composés de* מהר.

Le nom punique מהרבעל est bien connu. J'ai dit ci-dessus le sens qu'il fallait y attacher[2]. Je ne crois pas qu'on possède la forme écourtée מהר. Mais on possède en hébreu la forme מַהַרַי, portée par un des capitaines de David (II Sam., XXIII, 28; I Chron., XI, 30; XXVII, 13). J'ai dit ailleurs comment j'explique ces formes en ـַי. Ici donc nous possédons :

1° La forme pleine, *Maharbal ;*

2° La forme pronominale מהרי.

La forme écourtée, מהר, manque jusqu'ici.

En résumé, les composants théophores que nous venons d'examiner se présentent en quelque sorte sous trois formes : 1° forme pleine, où le nom de la divinité est exprimé en toutes lettres ; 2° forme écourtée, où le nom de la divinité est tout à fait supprimé ; 3° forme pronominale, où le nom de la divinité est ex-

[1] Il est singulier que le nom *Barca* ne se trouve pas une seule fois dans la vaste onomastique épigraphique de Carthage. Le nom plein était *Baricbaal*. La forme *Barca* était sans doute comme un petit nom que la famille prit pour son usage particulier.

[2] L'explication de מהר dans le sens de don est peu satisfaisante. מהר veut dire « dot » (cf. מכר, acheter), et non pas « don » dans le sens ordinaire.

primé par le pronom de la 3e personne. C'est ce qui ressortira avec évidence du tableau suivant :

FORMES PLEINES	FORMES PRONOMINALES	FORMES ÉCOURTÉES
עבדבעל, עבדיה	עבדא, עבדי	עבד
תימאלה	תימא	תים
גראל	גרא	. . . . .
דודיהו	דודה, דודו, דודי	דוד
כלבאלם	כלבא	כלב
אחיה	אחי, אחיו	. . . . .
אהלבעל, אהלמלך	. . . . .	אהל
מתניה	מתנא, מתני	מתן
זבדיאל	זבדא	זבד
חנאל, חנבעל	חנא	חנן
עדיאל, עדיה	עדו, יעדו	. . . . .
ברכאל, ברכבעל	ברכא	. . . . .
מהרבעל	מהרי	. . . . .

Je crois avoir démontré ma thèse fondamentale, à savoir que les finales ו, י, א que l'on trouve à la fin de beaucoup de noms propres sont des pronoms de la 3e personne représentant le nom de la divinité au génitif ou à l'accusatif. Il me reste à examiner une autre classe de noms se terminant également en א ou ה, י, ו, et où ces finales sont également des suffixes, mais des suffixes désignant l'homme, tandis que le nom du dieu est sous-entendu au nominatif.

NOMS THÉOPHORES OÙ LE NOM DU DIEU EST SOUS-ENTENDU AU NOMINATIF.

1° *Composés de* שמע.

On connaît en hébreu les formes de noms propres שמעי, שמעא, שמעה. Je crois que l'explication de ces noms est : « [Dieu] l'exauce », les finales ה, א, י représentant le pronom de la 3e personne. Si l'on veut comparer en effet, dans un dictionnaire hébreu, les articles des noms propres שמעה et שמעא, on trouvera que le même individu qui s'appelle שמעה dans l'orthographe ancienne, s'appelle שמעא dans l'orthographe plus moderne, subissant l'in-

fluence de l'araméen[1]. La vraie orthographe est שמעה, que j'explique comme דודה, avec la seule différence, que dans דודה le pronom désigne Dieu, tandis que dans שמעה le pronom désigne l'homme. La forme שמעא se retrouve en phénicien à Citium (*Corpus*, n° 11).

La forme שמע se trouve en hébreu[2] et en himyarite[3]. L'échelle complète est donc שמע, שמעא, אלשמע. M. Joseph Derenbourg et M. Stade expliquent שמעא comme des écourtements de שמעון[4]. J'ai peine à admettre une telle violence à la phonétique, quand j'obtiens par ailleurs une analogie, selon moi satisfaisante, pour expliquer ces apparentes anomalies.

2° *Composés de* שמר.

On possède en hébreu שמר, שמרי, שמריה, שמרת, יִשְׁמְרֵי, probablement pour שמרה. Je suis porté à croire que, dans ces formes, les finales י et ה représentent le pronom : « [Dieu] le garde ». L'himyarite a la forme nue שמר.

3° *Composés de* עזר.

Je pense qu'il faut donner la même explication aux noms propres עזר, עזרי, עזרא, עזרה. Cette dernière peut s'expliquer par l'écourtement de אלעזר. Les trois premières doivent, selon moi, être traduites par « [Dieu est] son secours », le suffixe se rapportant à l'homme.

Le iod de jonction des noms comme עזריאל est, selon moi, l'ancien suffixe de la 3e personne, conservé par le phénicien. « El est son secours » ou « El le secourt ».

4° *Composés de* חמה.

חמה a dû exister en hébreu et en phénicien avec le sens d'entourer, ceindre d'un mur, qu'il a en arabe : d'où חומה, « muraille ». En phénicien, on possède מלקרתחמי, « celui que Melkarth protège »

[1] Voir Gesen., *Thes.*, p. 1440.

[2] Soit שָׁמָע, soit שֶׁמַע. Il ne faut pas, pour de tels mots, attacher trop de prix aux points massorétiques, ni même aux *matres lectionis*. Le fils de David appelé שמוע est appelé ailleurs שמעא, ce qui prouve que l'orthographe antérieure aux *matres lectionis* était שמע.

[3] Hartwig Derenbourg, Mém. cité, p. 5-6.

[4] *Corpus inscr. sem.*, p. 38.

(Abydos). En himyarite, M. Hartwig Derenbourg a montré l'emploi très fréquent de cette racine[1]. Ce savant épigraphiste veut bien me remettre la liste suivante : חמאל et יחמאל, חמעתת (très commun), חמעתתר (Halévy, 653, ligne 1-2), חמעלי, un individu nommé חמי, Halévy, 215 et 402. Notez aussi אבחמי, surnom du dieu Mitbantin (Halévy, 159, 5, comparé à 156, ligne 5, et 155, ligne 4). En hébreu, on possède חמואל (I Chron., IV, 26), חמוטל (II Rois, XXIII, 31) et יַחְמַי. Je crois que, dans cette dernière forme au moins, on peut encore trouver le pronom personnel se rapportant à la personne protégée par la divinité.

5° *Composés de* פתח.

On possède le curieux nom phénicien פתחא (inscription de Tharros, n° 155 du fascicule qui va paraître). Ce nom est parallèle à פתחיה, « [Celui que] Iah délivre », et à l'himyarite יפתחאל. Selon moi, פתחא veut dire « [Baal] le délivre ».

6° *Composés de* חדה *et de* הדה.

On a יַחְדִיאֵל et יחדיהו, « Celui que Dieu réjouit. » On a aussi יחדו (I Chron., V, 14), « [Dieu] le rejouit » ou « le réjouisse ! »

De הדה, diriger, vient sûrement יֶחְדַּי (I Chron., II, 47), qu'on traduit d'ordinaire par *Quem dirigit Jova*. J'ai dit ailleurs la répugnance que j'éprouve à voir le nom de Jahveh dans ces finales ־י. Je préfère expliquer יהדי par : [Dieu] le dirige. Le nom הִדַּי (II Sam., XXIII, 30)[2] doit probablement s'expliquer de la même manière.

7° *Composés de* חיה *ou* הוה *au pihel.*

Les noms théophores comme יחואל, יחומלך, יחואלן sont constatés. Je ne connais pas d'exemple de la forme nue יחו ou יחי. Mais il semble qu'on a un exemple de יחוא (Carth. 98; Schrœder, p. 263, lit à tort יחנא), que j'explique par « [que Baal] le fasse vivre ! »

Dans le même ordre d'idées, M. Hartwig Derenbourg me signale le nom לבא (*Corp. inscr. semit.*, n° 147), qu'on explique par לביא « lion », mais qui pourrait bien être composé de לב. « Celui à qui [Baal] donne du cœur, » ou « a ravi le cœur ». Comparez Λεββαῖος de Matthieu.

[1] *Noms propres himyarites*, p. 5, 6.
[2] Dans I Chron. XI, 32, ce nom est altéré.

8° *Composés du verbe* חנן.

Nous avons parlé des composés où חן est pris comme substantif et où le nom de Dieu, par conséquent, est au génitif. Il nous reste à parler des composés où la racine חנן ou חן est employée comme verbe, et où, par conséquent, le nom de Dieu est au nominatif. Tels sont notoirement des noms comme אלחנן, חנניה, חנגאל, יוחנן. On ne connaît en phénicien qu'un seul exemple, très douteux, de חנגבעל (*Corpus*, n° 15).

La forme חנן, حُنَيْن, Ὄναινος, est évidemment un écourtement de אלחנן ou autre nom semblable. On ne l'a pas encore trouvée en phénicien.

La forme hébraïque חנני est d'ordinaire considérée comme un écourtement de חנניה. J'ai déjà dit mes objections contre cette explication. Je crois plutôt que חנני est une forme pronominale comme שמעי, שמרי, עזרי, où le suffixe se rapporte à l'homme.

Un fait qui semble, au premier abord, contredire l'hypothèse grammaticale que nous venons d'exposer, ce sont les noms phéniciens אשמנחנא [1], בעלחנא [2], דעמחנא [3], composés d'un nom de Dieu et du mot חנא. Dans de tels noms, d'après notre théorie, la divinité serait désignée deux fois. Je ne peux expliquer ces formes qu'en supposant que חן y est pris comme verbe, ainsi que cela a lieu pour חנן en hébreu. בעלחנא est alors l'équivalent de ce que serait en hébreu יוחננו ou אלחננו, *Deus dedit eum*. L'usage a prévalu de dire simplement יוחנן, אלחנן; mais, après tout, l'emploi du pronom personnel en pareil cas n'aurait rien que de très logique. Si l'on explique, avec quelques savants philologues, ces finales en א par des rédondances chaldaïques, l'analogue hébreu de בעלחנא serait יוחננא ou אלחננא, formes au moins aussi impossibles que יוחננו ou יוחנני.

Si l'on admet cette explication, on arrivera facilement à penser que חנא ne serait qu'une forme écourtée de בעלחנא, par élimination du nom divin, comme חנן est pour יוחנן. Cela est très possible. חנא, comme ברכא, est susceptible en réalité de deux explications.

Une généalogie contenue dans une inscription de Cagliari (*Corpus*, n° 139) présente un חנא comme petit-fils d'un בעלחנא. On sait la loi d'alternance et en quelque sorte d'atavisme qui règne

[1] Sainte-Marie, n° 1153.
[2] Cf. Schrœder, p. 128.
[3] Athènes, *Corpus*, n° 115. Le parallélisme de דעמצלח prouve bien que, dans דעמחנא, le dieu est au nominatif, et l'homme à l'accusatif.

dans l'onomastique phénicienne. Cette loi porterait à considérer חנא comme un équivalent écourté de בעלחנא. Une induction analogue se tire des noms propres *Hanno* et *Hanna* [1], l'un masculin, l'autre féminin. Ces deux noms étaient certainement distincts. Or on sait que, bien que *a* soit dans les langues sémitiques une terminaison féminine, le féminin des noms propres ne s'y forme nullement du masculin à la façon latine, *Caius, Caia, Livius, Livia*, etc. [2] חַנָּה, nom de la mère de Samuel, n'est pas le féminin d'un nom masculin חן. La différence de *Hanno* et de *Hanna* vient donc du suffixe : [*Deus*] *dedit eum*, [*Deus*] *dedit eam*. Quand le pronom était sous-entendu, la féminité ou la masculinité résultait du sens, non de la forme [3].

En résumé, le pronom personnel suffixe peut figurer dans les noms propres théophores, tantôt désignant l'homme comme régime de l'action favorable que Dieu exerce sur lui : exemple שמעה, « [Dieu] l'exauce »; tantôt désignant Dieu comme créateur ou objet des hommages de l'homme : exemple מתנא, גרא, עבדא. C'est ce second point que je m'étais proposé de démontrer. Si on adopte ma manière de voir, on sera débarrassé de ces terminaisons explétives et emphatiques qui paraissent peu d'accord avec le caractère de sécheresse qu'eut l'orthographe sémitique dans les temps les plus anciens.

ERNEST RENAN.

[1] Nom de la sœur de Didon.

[2] Des formes comme Ἰωάννά, qui ne se trouve du reste que dans Luc, c'est-à-dire dans un écrivain étranger à la Palestine et à l'hébreu, sont de vrais barbarismes. *Anna* des Evangiles et des apocryphes vient sûrement de la mère de Samuel.

[3] Ainsi, sur un joli cippe inédit de Tharros, en Sardaigne, nous trouvons le nom de femme בעלאזבל, dont le nom de la célèbre איזבל paraît n'être que la forme apocopée, et qui semble signifier Celle qui n'a eu que Baal pour époux, Celle qui a été honorée vierge des faveurs de Baal.

ÉTUDE CRITIQUE

SUR QUELQUES TRADITIONS ÉTRANGES

RELATIVES A RABBI MÉIR

I

LE NOM DE MÉIR

On sait que R. Méir avait l'habitude d'expliquer par l'étymologie les noms de personnes qui se trouvent dans la Bible [1], ou qui étaient usités dans la vie ordinaire [2] ; la tradition de l'école applique cette méthode à son propre nom. D'ailleurs ce nom appelle pour ainsi dire les explications. D'après une tradition anonyme du Talmud de Babylone, notre rabbin aurait été appelé Méir, *qui éclaire*, parce qu'il *éclairait* les docteurs sur les lois, mais son véritable nom aurait été Mêascha [3]. La tradition de la Agada palestinienne [4] connaît aussi cette interprétation du nom de Méir, mais elle ne prétend pas que Méir ne soit point le véritable nom de ce

[1] Voy. *Berésch. Rabba*, chap. XLII : ר"מ היה דורש שמות ; *Ruth Rabba*, I, 2 : *Tanhuma*, נשא, sur Nombres, VII, 48 ; *Yalkut*, § 715. Dans *Megilla*, 13 *a* R. Méir explique le nom הדסה. Voy. également j. *Rosch Haschana*, 59 *a* : מיכן היה ר"מ דורש שמות.

[2] *Yoma*, 83 *b* ; j. *Rosch Haschana*, 59 *a*.

[3] *Erubin*, 13 *b* : תנא לא רבי מאיר שמו אלא ר' מיישא ולמה נקרא שמו מאיר שהיה מאיר עיני חכמים בהלכה. C'est la bonne leçon. (Voy. Rabbinowitz. *Dikduké Soferim*, sur ce passage ; *Yuchasin*, édit. Filipowski, p. 42 sqq.) La leçon ordinaire de נהוראי, au lieu de מיישא. מיאשא, provient de la Baraïta qui suit ce passage ; mais elle n'a aucune valeur, puisque נהוראי en araméen a la même signification que מאיר en hébreu.

[4] *Qohél. Rabba*, sur I, 10.

rabbin. C'est sur cette interprétation que repose certainement l'anecdote suivante qu'on raconte de R. Méir : « Le gouvernement romain demanda un jour aux docteurs de lui envoyer un « candélabre[1] ». Cette demande, se dirent les rabbins, ne peut être prise à la lettre ; ce que les Romains désirent de nous, c'est un homme qui, par sa science, éclaire comme un candélabre[2]. Ils envoyèrent donc R. Méir, qui répondit à toutes les questions qui lui furent adressées ». L'origine historique de cette anecdote provient sans doute de cette circonstance qu'une fois R. Méir aura été délégué par ses coreligionnaires auprès du gouvernement romain. Le nom de Méir aura donné naissance par sa signification à ces amplifications.

Ce nom de Méir n'était-il primitivement qu'une simple épithète, et le véritable nom de notre docteur était-il מיאשא, מיישא, mot qui, suivant Grætz[3], serait la forme araméenne du grec Μοῦσῆς, משה ? Sur ces points la tradition que nous avons reproduite précédemment ne peut pas être absolument probante, car il en existe une analogue sur le nom du Tannaïte R. Nehoraï, נהוראי[4], nom synonyme de מאיר. On voit donc que cette tradition ne repose point sur un fait historique, mais qu'elle n'est qu'un ingénieux jeu d'esprit. Sans doute, l'authenticité historique de cette tradition relative au nom de R. Méir semble en quelque sorte confirmée par cette circonstance que, dans le passage ci-dessus, on attribue à notre docteur le nom si rare de מיאשא[5], mais d'autre part il est sans exemple qu'une épithète comme celle de מאיר (Méir) ait pu se substituer au vrai nom d'un docteur, à tel point que le vrai nom disparaisse de la littérature talmudique et qu'il n'en reste plus trace ailleurs que dans une Baraita douteuse. Il est bien vrai que le nom du rédacteur de la Mischna et celui du premier Amora de Babylo-

[1] קסלופנוס. Ce mot, déjà bien interprété par l'Aruch, peut s'expliquer, suivant Buxtorf (*Lexicon Chald. Talm.*, 2079*a*), avec assez de vraisemblance par l'analogie du mot ξυλολυχνοῦχος = ξυλοφανός, abrégé de ξυλοφανοῦχος, candélabre de bois, peut-être candélabre placé sur un piédestal de bois. De là en général le sens de flambeau. Voy. également sur ce mot Buber, *Pesikta di Rab Kahana*, p. 144*b*.

[2] שאין מבקשין ממנו אלא מאיר פנים בהלכה. L'Aruch (*s. v.* קסלפנס) a la leçon : שאין מבקשין אנא שמאיר להם פנים בתורה. En tout cas, בתורה est plus juste, car il importait au gouvernement romain (l'Aruch a textuellement מלכות רומי) de connaître la תורה, la doctrine du Judaïsme, mais nullement la Halacha. La leçon בהלכה s'est évidemment introduite sous l'influence du Talmud de Babylone. Le mot פנים du Midrasch, à la place de עינים, provient de *Qohélet*, VIII, 1, חכמת אדם תאיר פניו, l'expression « qui éclaire les *yeux* » a sa source dans *Ps.* XIX, 9.

[3] *Geschichte der Juden*, IV, 2e édit., p. 468.

[4] *Erubin*, *ibid.* : ולמה נקרא שמו נהוראי שמנהיר עיני חכמים בהלכה.

[5] Il y a deux Amoraïm palestiniens de ce nom. Voy. Frankel, מבוא הירושלמי p. 114*a*. Un Tannaïte plus ancien porte ce nom dans la Mischna. *Péa*, II, 6.

nie ont été également remplacés par les titres de רבי (Rabbi) et de רב (Rab); mais ce sont des titres et non des épithètes figurées, comme Méir, et, de plus, les noms véritables de Rabbi et de Rab, à savoir Iehuda et Abba, loin de se perdre, sont restés parfaitement connus.

D'ailleurs R. Méir joua lui-même une fois sur la signification de son nom, s'il faut en croire le récit du célèbre Agadiste R. Lévi (commencement du IVe siècle [1]). D'après ce récit, R. Méir, étant une fois en voyage, fut réveillé pendant la nuit par l'hôtelier, qui l'invita à se mettre immédiatement en route avec lui, mais cet hôtelier était connu pour livrer la nuit les voyageurs entre les mains des brigands. Méir, pour échapper à ce guet-apens, voulut attendre le jour et dit à l'hôtelier qu'il ne se mettrait en route qu'avec son frère, lequel passait la nuit dans la synagogue et se nommait Kitob, כי טוב. L'hôtelier chercha en vain ce prétendu Kitob, et le matin, lorsque R. Méir partit et que l'hôtelier lui demanda si son frère n'était pas venu : « Il est déjà là, répondit Méir, c'est la *lumière* (du jour), dont il est dit (Genèse I, 4) qu'elle « est bonne », כי טוב ». Le mot de R. Méir s'explique déjà par cela seul que le frère qu'il disait attendre et qui était à la synagogue n'était autre que la *lumière de la loi*, qui est dans la synagogue, mais ce mot a encore plus de sel si l'on suppose que notre docteur voulait dire qu'il était, en qualité de *méir* (qui éclaire), le frère de אור, *la lumière*. L'authenticité de ce jeu de mots sur le verset de la Genèse וירא אלהים את האור כי טוב est confirmée par l'explication que donne R. Méir d'un passage analogue de l'Exode (II, 2) : ותרא אותו כי טוב הוא. « Ces mots כי טוב. dit encore ici Méir, contiennent le nom de Moïse, car, avant d'avoir reçu de la fille de Pharaon le nom de Mosché, il s'appelait Tob, טוב [2] ». Peut-être Méir avait-il dit primitivement *Kitob*, et non *Tob*. Il n'est pas impossible que ce dernier mot de R. Méir ait donné naissance à cette tradition qu'il aurait primitivement porté le nom de מיאשא, c'est-à-dire משה. On voit, en effet, que, d'après le passage que nous venons de citer, Moïse a d'abord été appelé טוב ou כי טוב, puis משה ; inversement R. Méir a pu s'appeler primitivement מיאשא ou משה, puis מאיר, nom qui équivaut à כי טוב d'après Genèse, I, 4. D'ailleurs la Agada ne se faisait pas faute de rapprocher le כי טוב de Genèse I, 4, qui s'applique à la lumière, de celui d'Exode II, 2, qui s'applique à Moïse : « Lorsque naquit Moïse, dit-il, la maison

[1] *Beréschit Rabba*, ch. XCII, ...אמר ר' לוי עובדא הוה. Cette histoire est un pendant de celle de la page 178, note 2.

[2] *Sôta*, 12 *a* ; cf. *Exod. Rabba*, ch. I, *Qohél Rabba*, sur IV, 9.

se remplit de lumière[1] ». Moïse était donc lui-même un *méir*, מאיר, *qui éclaire*. Il est cependant étrange, si l'on admet l'authenticité de la tradition sur le nom de notre docteur, qu'on n'ait pas dit de R. Méir tout simplement qu'il s'appelait Mosché (Moïse), au lieu de prendre la forme vulgaire de ce nom, מיאשא. Toutefois cette difficulté disparaît si l'on réfléchit que, d'une part, מיאשא était le nom véritable d'un Tannaïte plus ancien, et que, d'autre part, il semble qu'au temps de la Mischna et du Talmud personne ne portait le nom vénéré du grand prophète d'Israël. Azulaï a déjà fait remarquer[2], d'après une note manuscrite qu'il a trouvée, qu'aucun des Tannaïtes ni des Amoraïm n'a porté le nom de Moïse.

II

MÉIR ET NÉRON

Parmi les légendes du Talmud de Babylone qui se rapportent à la destruction de Jérusalem, nous en trouvons une d'après laquelle Néron, sous le règne duquel commença la guerre contre les Romains, se serait converti finalement au judaïsme, et R. Méir serait un de ses descendants[3]. Cette légende sur la conversion de Néron aurait, d'après M. Grætz, son origine dans la tendance polémique contre le christianisme, lequel prenait cet empereur pour l'antéchrist[4]. Nous croyons qu'elle a plutôt son origine dans la tendance de la tradition à montrer l'action triomphante du judaïsme sur ses ennemis les plus acharnés. La légende talmudique aime à raconter comment les plus grands ennemis d'Israël ou bien se convertissent eux-mêmes au judaïsme, ou bien laissent des descendants qui acceptent le judaïsme et deviennent même des docteurs juifs. Le type de ces conversions légendaires pourrait bien avoir été la conversion du général syrien Naaman, qui fit la guerre contre Israël et se convertit plus tard au judaïsme (II Rois, v). Ce

[1] *Sôta*, *ibid.* (Ce passage est cité au nom des חכמים) : בשעה שנולד משה נתמלא הבית כולו אור. כתיב הכא ותרא אותו כי טוב הוא וכתיב התם וירא אלהים את האור כי טוב.

[2] Voy. *Schem Hagedolim*, édit. Benjacob, I, p. 132 *b* (s. v. רב משה גאון) : מצאתי כתוב בספר כתב יד לא היה שום תנא או אמורא שנקרא משה

[3] *Gittin*, 56 *a* : נירון קיסר... וערק ואזל ואיגייר ונפק מיניה ר' מאיר.

[4] *Geschichte der Juden*, IV, p. 468.

Naaman figure en effet en tête de la liste des prosélytes ou souches de prosélytes dressée dans la Baraita du Talmud de Babylone[1]. Après lui est nommé Nebuzaradan, général du premier destructeur de Jérusalem, dont la conversion forme le sujet d'un des plus saisissants épisodes de la légende talmudique sur la destruction du Temple. Les trois autres ennemis des Juifs cités dans la Baraita sont Sisera, Sanhérib et Aman. On ne nous dit pas que ces trois personnages se soient convertis, mais on nous rapporte que parmi leurs descendants il y eut des docteurs juifs. Des descendants de Sisera enseignaient à Jérusalem; des descendants de Sanhérib dirigeaient des écoles publiques; enfin, des descendants d'Aman instruisaient les enfants à Benê Berak. Comme descendants de Sanhérib on nomme explicitement, dans un passage ajouté[2], les deux maîtres de Hillel et Schammaï, Schemaïa et Abtalion, et, d'après une leçon ancienne dont l'authenticité est suffisamment prouvée, comme descendant de Sisera, le célèbre R. Akiba[3]. Enfin, d'après une leçon qui n'est pas entrée dans le texte officiel du Talmud, Aman aurait eu pour descendant un Amora babylonien, très estimé comme maître de la jeunesse, Samuel ben Schélath[4]. Cette dernière addition trahit son origine babylonienne; les deux autres peuvent être assez jeunes également, mais elles peuvent aussi bien dater de l'époque des Tannaïtes[5]. Ces trois additions, qui font de Schemaïa, Abtalion et Akiba les descendants de tels hommes, paraissent vouloir donner à ces docteurs, à défaut d'illustres ancêtres juifs[6], des ancêtres célèbres parmi les païens, et, de plus, glo-

[1] *Sanhédrin*, 96 *b* : תנו רבנן נעמן גר תושב היה. נבוזראדן גר צדק היה, מבני בניו של סיסרא לימדו תורה בירושלים, מבני בניו של סנחריב לימדו תורה ברבים, מבני בניו של המן לימדו תינוקות בבני ברק. La même Baraita se trouve dans *Gittin*, 57 *b*, avec quelques variantes; la leçon תינוקות est prise des variantes recueillies par M. Rabbinowitz, ainsi que l'orthographe de לימדו pour למדו.

[2] ומאן נינהו שמעיה ואבטליון. Cette addition, ainsi que les suivantes, comme le montre la différence de dialecte, n'a certainement pas fait partie du texte original de la Baraita.

[3] נידו רבי עקיבא (lisez ומאן) מאי. Voy. Rabbinowitz sur ce passage.

[4] ומנו רב שמואל בר שילא. Voy. Rabbinowitz. Pour cet Amora, voy. ma *Agada der babylonischen Amoräer*, p. 4, note 15, où il faut compléter par ce qu précède l'observation sur le *Séder Hadoroth*.

[5] Il se peut aussi que primitivement l'addition se rapportant à Akiba se trouvât après les mots בבני ברק, car Benê-Berak n'est connu dans l'histoire des Tannaïtes que comme nom du lieu de séjour et de l'école d'Akiba. La leçon primitive était donc מבני בניו של המן לימדו תורה, et c'est seulement une fois que l'addition concernant l'instituteur Samuel ben Schélath a remplacé celle qui se rapporte à Akiba que le mot תורה a été changé en תינוקות.

[6] Nous savons parfaitement qu'Akiba était d'extraction obscure, non seulement par l'histoire de sa jeunesse, mais par ce fait qu'après la destitution de Gamliel II,

rifier d'une façon éclatante le judaïsme en faisant ressortir le contraste entre les ancêtres et leurs descendants.

Cette tendance, qui se manifeste assez clairement dans notre Baraita, nous la retrouvons sans peine dans la légende de la conversion de Néron et de sa parenté avec Rabbi Méir. Néron, נירון קיסר, dans la légende du Talmud sur la destruction du second temple, occupe, parmi les gouverneurs romains, la même place que Nebuzaradan dans la légende sur la destruction du premier temple. C'est le premier général que Rome envoie contre Jérusalem. C'est lui-même qui reconnaît toute l'impiété de son entreprise et se convertit au judaïsme[1]. Assurément le judaïsme eût encore été bien plus glorifié, si Nabuchodonosor et Titus eux-mêmes eussent accepté la religion juive, mais on ne pouvait accorder les honneurs du prosélytisme à ceux-là mêmes qui avaient détruit le sanctuaire. C'est ce que la Baraita dit assez explicitement à propos de Nabuchodonosor, laissant par là voir très clairement ses tendances. « Le Saint, béni soit-il, voulait aussi faire arriver sous l'aile de la Majesté divine (c'est-à-dire amener au judaïsme) les descendants de cet impie (le roi de Babylone). Les anges dirent alors au Saint, béni soit-il : Maître de l'univers, tu laisserais venir sous l'aile de la Majesté divine ceux qui ont détruit ta maison, qui ont brûlé ton sanctuaire[2] ! » Ce qu'on dit ici de Nabuchodonosor s'applique évidemment aussi à Titus.

Un indice historique pourrait servir d'appui à la légende sur la conversion de Néron : c'est que dans l'Orient, longtemps encore après sa mort, on le considérait encore comme vivant et que dans les cercles juifs on expliquait peut-être sa disparition par sa conversion au judaïsme.

Quant à la prétendue parenté de R. Méir et de Néron, nous pouvons, d'après ce que nous avons dit plus haut du nom de Méir, admettre qu'ici encore c'est ce nom qui a donné naissance à la légende. Une fois Néron converti, on voulait lui donner, comme

on lui préféra comme chef de l'école Eléazar ben Azaria, docteur moins distingué que lui. D'après le Talmud de Jérusalem (*Taanit*, 67 *d*), l'extraction plus noble d'Eléazar (il descendait d'Ezra), fut l'unique cause de cette préférence. C'est ce qui fait dire à Akiba : לא שהוא בן תורה יותר ממני אלא שהוא בן גדולים יותר ממני, אשרי אדם שזכו לו אבותיו. Dans le passage correspondant du Talmud de Babylone (*Berachot*, 27 *b*) on dit d'Akiba : דלית ליה זכות אבות.

[1] *Gittin*, 56 *a*. Les deux passages, relatifs l'un à Néron et l'autre à Nebuzaradan (*Gittin*, 57 *b*, *Sanhédrin*, 96 *b*) finissent par ces mots ערק אזל ואיגייר (Var. ונתגייר) « il s'enfuit, alla et se convertit ».

[2] *Sanhédrin, l. c.* : ואף מבני בניו של אותו רשע ביקש הקב"ה להכניסן תחת כנפי השכינה אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבונו של עולם מי שהחריב את ביתך ושרף את היכלך תכניס תחת כנפי השכינה.

on l'avait fait pour Sanhérib et pour Sisera, un docteur pour descendant. Quoi de plus simple alors que de faire descendre de cet empereur, dont le nom signifie en hébreu *flambeau*[1], un homme dont le nom signifie *celui qui éclaire ?*

Ce qui a permis d'inventer cette généalogie, c'est l'origine obscure de R. Méir. Un seul fait suffit à démontrer cette obscurité : on ne joint jamais à son nom celui de son père, ce qui correspond à nos noms de famille. Ses contemporains et ses collègues, les autres disciples d'Akiba, qui, après la chute de Béthar, rouvrirent les écoles de la Palestine, sont tous, sauf R. Nehémia, le moins important parmi eux comme halachiste, désignés du nom de leur père : Iehuda b. Ilaï, Simon b. Iohaï, Iosê b. Halafta, Éléazar b. Schammua, Éléazar (Éliézer) b. Jacob. Seul R. Méir est simplement nommé Méir. C'est que précisément il était d'une origine obscure et inconnue, et c'est pourquoi on lui donne, comme à son maître Akiba, dont cependant on connaissait le nom du père, un ancêtre illustre, l'empereur Néron.

III

MÉIR ET CLÉOPATRE

Nous lisons dans le Talmud de Babylone[2] : « La reine Cléopâtre demanda à Rabbi Méir : Je sais que les morts ressusciteront, car il est dit (*Ps.*, LXXII, 16) : « Ils fleuriront dans la ville comme l'herbe des champs », mais ressusciteront-ils nus ou couverts de vêtements ? Méir répondit : Le grain de blé peut te l'apprendre. On l'ensevelit (on l'enfouit) nu dans la terre, il en sort couvert de

[1] Le mot נרון sonne à une oreille habituée à l'hébreu comme un dérivé de נר, formé comme סהרון de סהר, שמשון de שמש. Il est vrai qu'on écrit ordinairement נירון et M. Levy (*Neuheb. u. Chald. Wörterbuch*, III, p. 392) ponctue également, suivant la prononciation ordinaire, נִירון, נִירונית. Mais quelle raison y a-t-il de lire avec un î, puisque en grec Néron ne s'écrit pas Νήρων, qui serait devenu par itacisme נִירון, mais Νέρων. Les Juifs ne prononçaient certes pas l'ε comme un *i*. Le י de נירון indique donc la voyelle *e*. Nous avons même un témoignage très ancien, qui remonte au temps de Néron même, que les Juifs écrivaient aussi Néron sans י, נרון, orthographe qui conduit à l'étymologie de נר. Ce témoignage consiste dans le jeu numérique de l'Apocalypse du Nouveau-Testament (XIII, 18) d'après lequel le monstre (Néron) est désigné par le nombre 666. Ce nombre n'est autre chose que la somme de la valeur numérique des lettres נרון קסר (50 + 200 + 6 + 50 + 100 + 60 + 200 = 666).

[2] *Sanhédrin*, 90 *b*, au bas.

nombreux vêtements (la chaume et l'épi) ; pourquoi les hommes pieux qu'on enterre couverts de vêtements ne ressusciteraient-ils pas tout habillés ? »

On ne trouverait pas dans tout le Talmud d'anachronisme plus étrange, que celui que l'on rencontre dans ce dialogue : R. Méir, dont l'époque était parfaitement connue, y est mis en relation avec une reine qui a vécu deux cents ans avant lui et dont la tradition halachique du Ier siècle a aussi conservé le nom, en rapportant un examen embryologique que cette reine aurait fait subir à des esclaves condamnées à mort [1]. Il faut croire que nous sommes en présence d'un texte altéré, et c'est la tâche de la critique d'écarter le nom de cette reine égyptienne dont la présence est si gênante. C'est ce que nous essayerons de faire dans ce travail.

La Agada palestinienne connaît également un dialogue religieux où Rabbi Méir est interrogé sur la Résurrection, et où, là aussi, il donne sa réponse sous la forme d'une comparaison [2]. Son interlocuteur est un Samaritain [3]. On sait que R. Méir a eu d'autres dialogues avec des Samaritains et que ces dialogues nous ont été conservés [4]. Dans l'un de ces dialogues [5], un Samaritain se vante d'être un descendant de Joseph, Méir lui démontre qu'il descend plutôt d'Issachar. Notre homme, humilié, se rend chez le Patriar-

[1] *Tosefta Nidda*, ch. IV, à partir de מעשה בגלפטרה מלכת אלכסנדריס. Dans *Nidda*, 30*b* il y a une fois : מעשה בקליאופטרא מלכת אלכסנדרוס et une autre fois : מעשה בקלפטרא מלכת יוונית. La transcription hébraïque de Cléopâtre en קליאופטרא est trop précise pour n'être pas moderne et formée par la connaissance du nom grec. M. Rabbinowitz remarque que des manuscrits et d'anciens textes portent réellement (dans *Sanhédrin*, 90*b*) קלפטרא (et aussi קלפטריא et כלפוטרא), au lieu de l'orthographe קליאופטרא des éditions postérieures. Cette manie de donner aux noms une orthographe moderne va si loin que, dans la *Tosefta* de l'édition complète du Talmud, publiée à Vienne en 1872, en cet endroit (*Nidda*, IV) on a, au lieu de גלפטרא (le ק s'est changé en ג par l'influence du ל) imprimé קליאפטרא, correction évidemment toute moderne, où le ע est transcrit pour exprimer l'*e*, comme dans l'écriture judéo-allemande. Dans cette même édition de la *Tosefta* on a également changé אלכסנדריס en אלכסנדרית, ce qui serait conforme, il est vrai, à la désignation du Talmud מלכת יוונית, mais alors מלכה devrait être à l'état absolu. La leçon primitive portait probablement מלכת אלכסנדריים et מלכת יוונים.

[2] *Qohélet Rabba*, V, 10.

[3] חד כותי שאל לרבי מאיר.

[4] Voy. *Beréschit Rabba*, ch. IV, au commencement : כותי אחד שאל את ר' מאיר, il lui adresse trois questions ; *ibid.*, ch. LXX rapporté par R. Lévi l'Agadiste : כותי אחד שאל את רבי מאיר. R. Méir était très sévère pour la juridiction à appliquer envers les Samaritains. C'est ce qui ressort de *Aboda Zara*, 26*b* et *Hullin*, 6*a*. Cf. j. *Aboda Zara*, 44*d*.

[5] *Beréschit Rabba*, ch. XCIV, ר' מאיר חמא חד שמראי אמר ליה. Le Samaritain est ici appelé שמראי, non כותי, parce qu'il s'agit de le faire descendre de שמרון, fils d'Issachar (Genèse, XLVI, 13).

che des Samaritains[1], pour porter plainte contre l'Ancien des Juifs. Mais le Patriarche donne raison au rabbin et dit au plaignant : « Il t'a éloigné de la descendance de Joseph, mais il ne t'a pas fait entrer dans la postérité d'Issachar. »

Ce chef des Samaritains aura sans doute eu avec R. Méir, pendant que celui-ci séjourna en terre samaritaine, des conversations et des entretiens religieux. Le sujet d'un de ces entretiens a dû être la résurrection, qui était dans ce genre d'entretiens un thème favori. Le dialogue de R. Méir avec le Samaritain aura été différemment transmis en Palestine (la version du Midrasch) et en Babylonie (le texte que nous avons reproduit plus haut) ; ou bien encore une partie du dialogue aura été transmise en Palestine, l'autre en Babylonie. En tout cas, il existe entre les deux dialogues beaucoup d'analogies. Tous deux s'occupent d'un détail de la résurrection : dans le Talmud c'est la question des vêtements ; dans le Midrasch, c'est la question de savoir si la résurrection aura lieu en public ou mystérieusement. Dans les deux textes, Méir répond par une comparaison : dans le Talmud, il l'emprunte au règne végétal, en s'appuyant sur un verset des Psaumes que l'interlocuteur lui-même, dans sa question, avait reconnu comme preuve de la résurrection[2] ; dans le Midrasch, il l'emprunte à la vie ordinaire : les morts sont comme un objet que l'on donne à garder ; quand un dépôt a été fait publiquement, il doit être restitué publiquement ; de même Dieu ressuscitera les morts en public, puisque c'est en public qu'ils sont confiés à la terre. Dans les deux textes, la question adressée à R. Méir est sans doute ironique, et posée pour embarrasser le docteur et l'ébranler dans sa foi. Cela ne réussit pas. Méir avait trop de présence d'esprit pour s'embarrasser de si peu.

Il nous reste à montrer comment dans le dialogue du Talmud le nom de la reine Cléopâtre a été substitué au Samaritain du

[1] אזל לגבי אפוטרכא דידהון. C'est ainsi qu'est la leçon de l'Aruch (*s. v.*). Dans l'édition imprimée le mot דידהון est tombé, probablement parce qu'on a pris le mot en question pour un nom propre. L'orthographe ordinaire du mot אפתוריקא avec un ק s'appuie sur celle des noms de personnes אפתוריקא et פטרוקי usités chez les Juifs. (Voy. Levy, *Wörterbuch*, I, 140 *a*). Il se peut que l'orthographe primitive fût avec un ק et que le כ de l'Aruch doive s'expliquer par l'influence du mot Patriarche. Cette explication, adoptée aussi par M. Levy, est la seule qui se présente à l'esprit, quoique le premier élément de πατριάρχης paraisse fort abrégé dans la forme araméenne du mot. S'il existait en grec un composé formé comme ὑπάταρχος, ce serait là l'explication la plus simple. — Le nom propre que nous avons cité paraît plutôt provenir de πατρίκιος = *patricius*.

[2] Cette parabole et l'interprétation du Psaume LXXII, 16, sont citées dans *Ketubot*, comme deux sentences particulières à un Amora du troisième siècle, Hiya b. Joseph.

Midrasch. Voici comment nous supposons que les choses se sont passées. Le récit aura primitivement commencé par ces mots : פטריקא דכותאי שאל לר' מאיר, « le Patriarche des Cutéens demanda à R. Méir... ». Cette désignation de l'interlocuteur a certainement pu, à une époque déjà très ancienne, être incompréhensible pour un copiste ; d'autre part, les lettres dont les deux mots : פטריקא דכותאי, « le Patriarche des Cutéens » sont composés font penser à une locution plus courante et plus connue, קלפטרא מלכתא « Cléopâtre la reine ». Car le mot פטריקא a toutes les lettres de קלפטרא ; sauf le ל, et la moitié des lettres de דכותאי se trouvent dans מלכתא. Une fois qu'on eut introduit dans le texte la reine Cléopâtre, on aura aussi changé le genre des mots אמר, שאל lesquels de masculins sont devenus féminins. Dans un manuscrit consulté par M. Rabbinowitz, ces changements ne sont pas encore faits : au lieu de מלכתא, il y a מלכא. Ce manuscrit prouve un état intermédiaire du texte. Il est vrai qu'il est difficile de croire qu'un copiste ait pu à ce point faire violence au texte, mais que l'on considère qu'un copiste a fait du mot קסלפנס (que nous avons cité dans la première partie de ce travail), dont il ne comprenait pas le sens, le mot מטרפלי μητροπολις qui est le plus ordinaire. D'ailleurs, les altérations de texte sont assez fréquentes dans la littérature talmudique et le Midrasch. Mais cette hypothèse a avant tout pour elle l'avantage d'écarter un anachronisme d'une notice, historique pour le reste, se rapportant à Rabbi Méir. Ce qui prouve encore que קלפטרא מלכתא n'était pas primitivement dans le texte, c'est que Cléopâtre est simplement nommée « reine », tandis qu'on l'appelle toujours « reine d'Alexandrie », ou « reine des Grecs ». En outre, ce n'est pas une reine payenne qui aurait fait une citation biblique. C'est plus vraisemblablement un chef des Samaritains, bien que ce soit un verset des Psaumes.

Budapest, 1882.

W. Bacher.

LA SECTE DE MELCHISÉDEC

ET L'ÉPITRE AUX HÉBREUX[1]

Nous avons soutenu que la secte des Melchisédéciens était plus ancienne que l'Epître aux Hébreux, et, si cette thèse est exacte, on admettra volontiers que l'auteur de l'Epître est sorti des rangs des Melchisédéciens ou était très familiarisé avec leur doctrine. Cette supposition donnera la clé de plus d'un problème qui n'est pas encore résolu.

Nous ne sommes pas le seul qui ayons attribué l'Epître aux Hébreux à un hérétique, quoique notre étude ait été commencée avant que nous ayons connu l'existence de travaux, où sont soutenues des opinions conformes à la nôtre et que nous ne connaissons qu'indirectement.

D. Schulz soutient que l'Epître aux Hébreux est l'œuvre d'une société mystique de chrétiens, qui attachaient une importance particulière aux pratiques d'abstinence et d'ascétisme, comme firent aussi les Thérapeutes et les Esséniens. Cette hypothèse est d'accord en ceci avec la nôtre que, d'après nous, les Melchisédéciens n'étaient à vrai dire que des Esséniens, dont le caractère distinctif était qu'ils incarnaient la « grande force » dans une personne déterminée.

Hase croit que l'Epître aux Hébreux, qui a passé pour être une des bases de la doctrine de l'Eglise, a été probablement écrite par un auteur hérétique (un Nazaréen), et adressée par lui à une communauté hérétique. Un Nazaréen qui avait une idée plus élevée du Christ aura adressé cette lettre à des Nazaréens moins éclairés. Puis, par une heureuse méprise, l'Epître aux Hébreux, ayant été attribuée à Paul, elle a eu un meilleur sort que l'écrit similaire

[1] Voir tome V, p. 1.

appelé l'Evangile aux Hébreux, car tandis que celui-ci a été peu à peu détruit, comme symbole d'une doctrine hérétique, l'Epître aux Hébreux a pris place dans le Canon de l'Eglise catholique. Cette Epître ne serait donc autre chose que l'allocution du judéo-christianisme d'Alexandrie à un judéo-christianisme vulgaire[1].

Notre hypothèse contient ces deux opinions. Pour nous, en effet, c'est un chrétien issu de la secte des Melchisédéciens qui a écrit l'Epître aux Hébreux et l'a adressée à ses anciens compagnons, qui avaient embrassé avec lui le christianisme paulinien, mais qui maintenant voulaient retourner au Melchisédécisme. Quant au caractère hérétique de l'Epître, nous avons déjà fait remarquer que, d'après le fragment de Muratori, qui date de la fin du IIe siècle, l'Epître était, déjà à cette époque, considérée comme hérétique. Examinons la question de plus près.

Hilgenfeld s'exprime ainsi sur ce sujet : « Dans la liste des épîtres de Paul, qui se trouve dans le fragment de Muratori, on ne voit point figurer l'Epître aux Hébreux. Mais immédiatement après cette liste, sont citées deux fausses épîtres de Paul[2], l'une adressée aux habitants de Laodicée, qu'on reconnaît tout de suite dans le Canon de Marcion pour l'Epître aux Éphésiens, l'autre adressée aux habitants d'Alexandrie, que des savants distingués, depuis Semler, ont identifiée avec l'Epître aux Hébreux. On objecte contre cette identification que notre Epître aux Hébreux ne peut absolument pas être considérée comme une épître écrite au nom de Paul en faveur de l'hérésie de Marcion, et l'on préfère supposer que la seconde épître du fragment de Muratori est une fausse épître de Paul adressée aux Alexandrins, quoique l'histoire ne nous ait conservé aucune trace d'un pareil écrit. Mais il faut d'abord remarquer qu'il est bien difficile que la liste du fragment de Marcion ait omis l'Epître aux Hébreux, comme elle omet les épîtres beaucoup moins importantes de saint Jacques et de saint Pierre... En outre, l'Epître aux Hebreux a pu très bien passer pour un écrit en faveur de l'hérésie de Marcion, car elle a des opinions si avancées, que plus tard les Manichéens l'ont invoquée à l'appui de leur assertion que l'Ancien-Testament ne pouvait provenir du même auteur que le Nouveau[3]. Et précisément à l'époque où cette liste fut dressée, une branche des monarchiens romains utilisa l'Epître aux Hébreux pour prouver la supériorité de Melchisédec

[1] Hilgenfeld, *Zeitschr. f. wiss. Theol.*, 1872, p. 11 sqq.

[2] Feratur etiam ad Laudecenses, alia ad Alexandros Pauli nomine fincte ad hæresem Marcionis et alia plura quæ in catholican recipi non potest, fel enim cum melle misceri non congruit.

[3] Epiph., *Hær.*, LXVI, 74, p. 694.

sur Jésus. A l'Epître aux Hébreux s'est donc rattachée une hérésie particulière des Melchisédéciens que décrivent Epiphane, *Hœr*, LV, et Théodose, *Hœr. Fab.* II, 6[1]. »

Nous sommes tout à fait d'accord avec cette explication d'Hilgenfeld ; nous croyons seulement qu'il est difficile d'admettre que l'Epître n'a été reconnue hérétique qu'à la fin du IIe siècle. Deux cas sont possibles : ou bien le fragment de Muratori, en désignant l'Epître aux Alexandrins comme hérétique, rapporte une opinion ancienne et traditionnelle, ou bien il veut dire que cette opinion est récente et de son temps. De ces deux cas, le second est absolument invraisemblable, car, tout d'abord, il est difficile d'admettre qu'un écrit, considéré depuis longtemps comme apostolique, ait pu tout à coup être déclaré hérétique ; d'autre part, il est également invraisemblable que l'Eglise ait rejeté l'épître parce que des hérétiques s'en étaient servis pour appuyer leurs hérésies, car si tous les passages du Nouveau-Testament qui ont été invoqués à l'appui des doctrines hérétiques, devaient être rejetés, maints écrits apostoliques auraient dû, à ce compte, partager le sort de l'Epître aux Alexandrins. C'est ce que Wieseler fait remarquer très justement[2] : « L'hypothèse, dit-il, d'après laquelle l'Eglise latine aurait refusé d'attribuer à Paul l'Epître aux Hébreux, parce que les Montanistes et les Novatiens s'appuyaient sur le chap. VI, verset 4, sqq. de l'Epître, est incompréhensible. A cause de l'interprétation donnée à un seul passage de l'Epître, l'Eglise latine n'aurait certainement pas destitué de son rang une Epître si généralement et si longtemps reconnue comme étant de Paul. »

La première de nos deux hypothèses est donc seule possible : l'Epître aux Hébreux n'a pas été déclarée hérétique lors de la rédaction du fragment de Muratori, mais de tous temps elle passait pour telle. Si elle est donnée dans ce fragment pour une hérésie de Marcion, ceci ne doit pas être pris à la lettre, car l'Epître a si peu de rapport avec l'hérésie de Marcion que Marcion ne l'a même pas dans son Canon, mais l'hérésie de Marcion préoccupait et échauffait à ce point les esprits qu'on y ramenait toutes les espèces d'hérésies, et c'est probablement pour cette raison que l'Epître aux Hébreux était considérée comme favorable à l'hérésie. Nous comprenons maintenant pourquoi Irénée ne fait aucune mention de l'Epître aux Hébreux, puisque l'Eglise latine primitive la considérait déjà comme hérétique.

[1] *Zeitschr. f. wiss. Theol.*, 1872. p. 3 sqq.
[2] *Unters. über d. Hebrbr.* II. p. 32.

Voyons maintenant ce que l'Église latine postérieure pense de cette Épître.

Nous avons déjà fait remarquer précédemment que, dans les temps postérieurs encore, l'Église n'a pas pu surmonter l'aversion que lui inspirait cette Épître où elle soupçonnait quelque mélange d'hérésie. Ce que Philastrius rapporte à ce sujet est pour nous de la plus haute importance. « Il y en a même d'autres, dit-il, qui » prétendent que l'Épître de Paul aux Hébreux n'est pas de lui, » mais de l'apôtre Barnabé, ou de l'évêque Clément de Rome ; » d'autres enfin l'attribuent à saint Luc, l'évangéliste. On dit » aussi qu'elle a été adressée aux habitants de Laodicée. Et parce » que des hommes mal pensants y ont fait certaines additions, on » ne la lit pas dans l'Église ; si quelques-uns la lisent, du moins » ne la lit-on pas au peuple dans l'Église ; on n'y lit que les treize » Épîtres de Paul, et parfois l'Épître aux Hébreux... Et parce qu'il » est dit dans cette Épître que le Christ a été créé, c'est pourquoi » on ne la lit pas [1]. »

Ce passage de Philastrius nous apprend [2] pourquoi on ne lit pas, ou du moins on ne lit que fort rarement l'Épître aux Hébreux, malgré sa teneur généralement paulinienne ou tout au moins canonique. C'est que des additions hérétiques y avaient été introduites et que des hérétiques avaient abusé de certains passages, notamment des passages du chap. III, 2 et chap. VI, 4 sqq. Les mots « parce que des hommes mal pensants y ont fait des additions », se rapportent à l'Épître aux Hébreux, et l'Épître désignée par les mots : « On dit aussi qu'elle a été écrite aux gens de Laodicée » est sans doute cette même Épître aux Hébreux. Comme cette Épître renfermait des additions hérétiques, elle ne pouvait, suivant Philastrius, être lue que par des hommes en état de distinguer la paille du froment, mais non par le peuple ; ce n'est que par exception et de temps à autre qu'on la lisait en public, et non pas chaque fois que la série de treize Épîtres de Paul était épuisée [3]. Cette relation de Philastrius, en même temps qu'elle précise le sens de ce que le fragment de Muratori rapporte au sujet de l'Épître aux Hébreux, montre donc aussi combien la

[1] *Hær.*, LXXXIX : Sunt alii quoque qui epistolam Pauli ad Hebræos non adserunt esse ipsius, sed dicunt aut Barnabæ esse apostoli aut Clementis de Urbe Roma episcopi; alii autem Lucæ evangelistæ. Aiunt epistolam etiam ad Laodicenses scriptam. Et quia addiderunt in ea quædam non bene sentientes, inde non legitur in ecclesia, et si legitur a quibusdam, non tamen in ecclesia legitur populo, nisi tredecim epistolæ ipsius, et ad Hebræos interdum... et quia et factum Christum dicit in ea, inde non legitur; de pœnitentia autem propter Novatianos æque, etc...

[2] Voyez Wieseler, *l. c.*, p. 36 sqq.

[3] Wieseler, *ibid.*, p. 38.

croyance que cette Épître aux Hébreux devait contenir quelque hérésie était profondément enracinée et quels efforts il a fallu, dans les siècles suivants, pour vaincre ce préjugé.

Mais si le Canon de Muratori, conformément à la tradition, considère l'Epître aux Hébreux comme hérétique, il faut se demander ce que, en définitive, on y trouvait d'hérétique. Nous croyons pouvoir dire que c'est la doctrine du sacerdoce du Christ « suivant l'ordre de Melchisédec », doctrine que l'auteur de l'Épître lui-même désigne comme « la somme » de ce qu'il veut dire [1].

Lorsque le fragment de Muratori dit au sujet des doctrines hérétiques de l'Épître aux Hébreux : « Elle ne peut pas être acceptée dans l'Église chrétienne, car il ne convient pas de mêler le fiel au miel », il se rencontre avec l'auteur même de l'Épître, qui développe sa doctrine du sacerdoce du Christ « suivant l'ordre de Melchisédec » avec beaucoup de circonspection et de timidité. L'auteur est lui-même convaincu du danger de cette doctrine « difficile à expliquer », et il demande, pour l'écouter, des auditeurs qui peuvent déjà supporter de fortes nourritures et qui possèdent un jugement solide, capable de distinguer le vrai du faux [2].

De tout temps, depuis les Pères de l'Église jusqu'à nos jours, les commentateurs de l'Épître aux Hébreux se sont évertués à expliquer le chapitre VII, mais jamais personne n'a cru nécessaire de rechercher ce qui a pu déterminer l'auteur de l'Épître à prononcer sur Melchisédec des paroles si dangereuses pour l'esprit chancelant de ses lecteurs. Comment cet auteur, formé à l'École d'Alexandrie, ayant vécu au milieu de l'agitation gnostique et que tourmente constamment la crainte que les partisans de Jésus ne se détournent de leur foi, a-t-il eu les yeux couverts d'un voile si épais qu'il ne s'est pas douté du danger que faisaient naître ses paroles ?

L'Épître présente une autre difficulté, peu examinée encore. Immédiatement après les mots : « Dieu l'ayant déclaré pontife » suivant l'ordre de Melchisédec », elle ajoute : « sur quoi nous en » aurions long à dire, qui sont difficiles à comprendre à cause de » votre lenteur d'esprit et de votre peu d'application à les enten- » dre [3] ». Pourquoi y a-t-il précisément difficulté sur ce point ? Et quelle est donc cette pensée profonde que les auditeurs sont

[1] *Epît. aux Hébr.* VIII, 1. « La somme de notre discours est que nous avons un souverain pontife qui est assis à la droite du trône de la majesté dans le ciel. »

[2] *Epît.* V, 10 à 14 ; cf. sur les hérésies des Melchisédéciens, Epiph., *Hær*, LV, ch. 9.

[3] *Epît.*, V, 11.

devenus incapables de comprendre ? Et comment se fait-il que des gens qui « devraient être des maîtres [1] » soient devenus si peu intelligents, au point que l'auteur leur commande d'étudier les premiers éléments de la science de Dieu ? Et enfin que signifie cette « parole de justice, que ceux qui ne peuvent supporter des nourritures solides sont incapables de comprendre [2] », et qui a donné tant de mal aux commentateurs ? Et de fait, la doctrine du sacerdoce « suivant l'ordre de Melchisédec » doit être tout à fait exceptionnelle et entraîner des conséquences très graves, puisque l'auteur dit « qu'elle est difficile à expliquer » et qu'il la déclare « une nourriture solide, qui ne peut être que la nourriture des parfaits. »

Toutes ces difficultés et bien d'autres disparaissent si l'on admet cette hypothèse : *L'auteur de l'Épître aux Hébreux a été, à l'origine, un Melchisédécien, ou bien il a partagé les vues de cette secte jusqu'au point où les Melchisédéciens placent Melchisédec au-dessus de Jésus ; à partir de là, il s'en sépare et fait (avec le mot : ayant été rendu semblable [3]) une conversion habile, au moyen de laquelle, d'une part, il place son christianisme hors de doute, et, d'autre part, montre de nouveau son attitude hostile à l'égard de la secte des Melchisédéciens.* L'auteur partage les vues des Melchisédéciens sur la personne de Melchisédec, qu'ils vénèrent comme la « grande force », mais seulement jusqu'au point que nous venons d'indiquer ; il enseigne avec eux que Melchisédec est, comme son nom l'indique, « le roi de la justice », qu'il est « sans père, sans mère, sans généalogie », même « qu'il n'a ni commencement, ni fin de vie ». Mais arrivé à cette limite extrême d'où un retour vers Jésus paraît déjà impossible, car Jésus est devenu inutile, l'auteur, par un mouvement inattendu, fait tout à coup volte-face, et Melchisédec, quelque grand qu'il soit, devient subitement (VI, 3) une image de Jésus et rien de plus, une imitation, l'ombre du vrai Christ. « Nous voyons en lui, dit » Calvin, les traits du Christ, on peut distinguer sur la toile » l'image d'un homme vivant, et cependant, l'homme est bien » différent de son portrait. »

Il est facile de comprendre ce qui contraint l'auteur de l'Épître aux Hébreux à être si prodigue de concessions à l'égard de Melchisédec. Quand même il ne serait pas un Melchisédécien, il voit en Melchisédec un être divin se rapprochant beaucoup de Jésus,

[1] *Epît.*, V, 12.
[2] *Ibid.*, 13.
[3] *Ibid.*, VII, 3, ἀφωμοιωμένος δὲ.

d'abord parce que c'était alors une opinion très répandue, puis à cause de quelques mots que dit de Melchisédec l'Ancien-Testament, mots qui avaient, au temps de notre auteur, beaucoup d'importance. Ces idées qu'il avait sur Melchisédec, nous le voyons, au chapitre VII, les exploiter avec beaucoup d'habileté de deux façons : d'abord contre les Melchisédéciens eux-mêmes, à qui il donne à comprendre que Melchisédec, quelque grand qu'il soit dans l'Ancien-Testament, n'est là que pour témoigner d'un être plus grand que lui, qui, d'après le psaume CX, devait venir plus tard, et qui était maintenant apparu dans la personne de Jésus ; ensuite contre les Juifs, qui ne veulent absolument pas entendre parler d'une seconde personne divine, sans père ni mère, alors qu'une telle personne se trouve dans l'Ancien-Testament lui-même. C'est contre ces derniers qu'est dirigé le verset 8 (chap. VII), où il dit que l'Ancien-Testament appelle Melchisédec « le Vivant », et tout le passage qui suit, où l'auteur montre le mieux son génie rabbinique[1].

Mais qu'est-ce qui contraignait et contraint encore aujourd'hui les commentateurs de l'Epître aux Hébreux à donner les explications les plus forcées aux passages relatifs à Melchisédec, et à échapper comme à plaisir au sens naturel? Donnons la parole à un de ses commentateurs : « Il est étrange que l'opinion d'après laquelle Melchisédec était une première incarnation du Fils de Dieu ait trouvé des partisans, même parmi les plus savants commentateurs catholiques et protestants... Epiphane, déjà, s'est récrié avec raison contre cette erreur grossière, en invoquant le passage du chap. VI, verset 3, de l'Épître... Dans les temps modernes on est revenu à ces anciens errements. D'après Schultz et Bohme, l'auteur de l'Épître aux Hébreux aurait conclu du passage de l'Ancien-Testament relatif à Melchisédec que celui-ci devait vivre éternellement comme prêtre, et de fait, les mots « qu'il est vivant » (VII, 8), semblent confirmer cette opinion. Mais est-il possible de croire que l'auteur de l'Épître l'ait eue ? S'il a conclu réellement du passage de la Genèse que Melchisédec est éternel dans l'avenir, il a dû aussi en conclure qu'il est éternel dans le passé, et c'est ce qu'il a dû vouloir dire par ces mots : « n'ayant pas

[1] Nous ne voyons pas pourquoi Apollos, que nous supposons être l'auteur de notre Épître, n'aurait pas, par occasion, polémisé aussi contre les Juifs. Lui qui, d'après les Actes des Apôtres (XVIII, 25), prêchait avec tant d'ardeur dans les synagogues et cherchait à convertir les Juifs à sa doctrine alors qu'il n'avait encore aucune idée de Jésus (« il parlait avec ferveur d'esprit et enseignant avec soin ce qui regardait Jésus, » quoiqu'il n'eût connaissance que du baptême de Jean »), ne pouvait pas manquer, une fois son idéal réalisé dans Jésus, d'attaquer les Juifs dans toutes les occasions qui s'offrirent à lui.

de commencement de jours (VII, 3). » Mais qui pourrait croire qu'un apôtre chrétien eût accordé l'éternité à Melchisédec comme au Fils né de Dieu ? Et de plus, si Melchisédec est prêtre à jamais *aussi bien* que le Christ, il est aussi prêtre à jamais *à côté* de lui ; dès lors, le Christ n'est plus le seul intermédiaire entre Dieu et l'homme. Une telle opinion est incompatible avec la foi chrétienne [1]. »

Ainsi est expliqué l'embarras des commentateurs chrétiens, mais nous demandons encore une fois pourquoi l'auteur de l'Épître s'est exprimé d'une façon si équivoque ; pourquoi n'a-t-il pas cherché à éviter le reproche d'énoncer une opinion tout à fait incompatible avec la foi chrétienne? Est-ce qu'il n'en aurait pas prévu les conséquences ? Ceci est inadmissible, puisque lui-même attire notre attention sur le danger qui peut naître de la comparaison qu'il fait du Christ avec Melchisédec. Il a donc très bien vu le danger, mais, à ce qu'il semble, il lui a été impossible de l'éviter. Il dit lui-même, que sa doctrine « est difficile à expliquer », surtout à ses lecteurs, « qui sont devenus lents à comprendre » ; il s'applique avec insistance à faire comprendre que la comparaison qu'il va développer au chapitre VII est une « nourriture solide », qui n'est pas faite pour ceux « qui ont encore besoin de lait », car ceux-ci « sont incapables d'entendre les discours de la parfaite justice » ; il dit bien clairement que « cette nourriture ferme est pour les hommes accomplis » qui ne se laissent pas facilement ébranler dans leur jugement, et que, pour comprendre cette doctrine, où le vrai et le faux sont si près l'un de l'autre, il faut un esprit pénétrant et un coup d'œil exercé à distinguer ce qui est bon et ce qui est mauvais [2].

Il a donc parfaitement conscience de la hardiesse de sa doctrine. Pourquoi l'a-t-il conduite si loin et sans la tempérer ? Ne serait-ce pas qu'il y aurait été forcé et entraîné par sa polémique contre les Melchisédéciens et les Juifs, et que, dans sa lutte contre eux, il a dû suivre les Melchisédéciens aussi loin que son christianisme le lui permettait, afin de battre ensuite avec d'autant plus d'avantages Melchisédéciens et Juifs ? Cette tactique n'est pas sans exemple. La littérature talmudique nous en fournit bien des exemples dans les controverses entre Juifs et Chrétiens. En voici un que nous donnons comme pendant au chapitre VII de notre Épître, il se trouve dans le traité de Sanhédrin, folio 38 *b*. C'est un dialogue entre un docteur juif, R. Idit, et un chrétien :

[1] Tholuk. *Komm. z. Br. a. d. Hebr.*, p. 253 sqq.
[2] *Epît.*, V, 14.

Le Chrétien. — Il est dit[1] « et à Moïse il dit : Monte vers l'Eternel.» Qui donc parle ainsi à Moïse ? Ce n'est pas Dieu, car Dieu aurait dit : « Monte vers *moi.* »

Le Juif. — En effet, ce n'est pas Dieu lui-même qui parle, mais le *Metatron* (ange assis à côté de Dieu), qui porte le même nom que Dieu, comme cela résulte du chapitre précédent du Pentateuque, où il est dit : « Mon nom est en lui[2]. »

Le Chrétien. — Si vous accordez cela, c'est de votre part une coupable opiniâtreté que de ne pas adorer le Metatron, puisque lui aussi est Dieu.

Le Juif. — Ton reproche serait fondé si le texte lui-même du Pentateuque ne nous avertissait de ne pas confondre le Metatron avec Dieu.

Le Chrétien. — Quel est alors le sens de ces paroles : « Il (l'ange conducteur) ne pardonnera pas vos péchés ? »

Le Juif. — Ces paroles ne signifient pas, comme vous voudriez le croire, qu'il ne *voudra* pas, mais qu'il ne *pourra* pas pardonner. Le texte dit tout simplement qu'il n'a pas le pouvoir d'effacer nos péchés, car ce pouvoir n'appartient qu'à Dieu seul. Il ne nous est même pas permis de considérer comme guide un autre être que Dieu, car Moïse dit expressément[3] : « Si tu ne nous guides pas, ô Dieu, ne nous fais pas partir d'ici[4]. »

Ce dialogue a pour nous plus d'importance qu'il ne semblerait à première vue. L'interlocuteur chrétien, dans ce récit laconique et en apparence insignifiant, arrache au Juif l'aveu que l'Ancien-Testament admet l'existence d'un second Être divin à côté de Dieu. Le Juif, serré de près, trouve tout de suite une échappatoire. Faisant de nécessité vertu, il accorde sans difficulté que l'Écriture, en effet, dans le passage invoqué par le chrétien, admet un Metatron qui porte le nom de Dieu, c'est-à-dire un médiateur entre Dieu et l'homme, qui a beaucoup d'analogie avec le Logos chrétien. L'adversaire croit aussitôt qu'il a partie gagnée, et réclame immédia-

[1] Exode, XXXIV, 1.

[2] *Ibid.*, XXIII, 21. Pour bien faire comprendre toute cette controverse, nous citons ici les passages du Pentateuque sur lesquels elle s'appuie. « Voici, j'envoie un ange devant toi, pour te protéger dans ta route et te conduire au lieu que j'ai préparé (Exode, XXIII, 21). Garde-toi de lui et écoute sa voix, et ne sois point rebelle envers lui (l'interlocuteur Juif traduit autrement, comme on va le voir), car il ne pardonnera pas vos péchés, car mon nom est en lui (*ibid*, 22)... Et à Moïse il dit : monte vers Dieu (*ibid.*, XXIV, 1) ».

[3] *Ibid.*, XXXIII, 15.

[4] אמר ההוא מינא לר' אידית כתיב (שמות כד) ואל משה אמר עלה אל ה' עלה אלי מיבעי ליה א"ל זה מטטרון ששמו כשם רבו דכתיב (שם כג) כי שמי בקרבו אי הכי נפלחו ליה כתיב אל תמר בו אל תמירני בו אם כן לא ישא לפשעכם למה לי א"ל הימנותא בידן דאפילו בפירונקא נמי לא קבילנוה דכ' (שם לג) ויאמר אליו אם אין פניך הולכים וגו'. Cf. Raschi.

tement pour cette seconde divinité, ce médiateur qui se charge de tous les péchés, le culte que lui accorde l'Église. Que fait alors le docteur juif? Il détruit les illusions de son adversaire au moment même où celui-ci croit son triomphe assuré ; il oppose la Bible à la Bible (procédé que nous avons vu employé par R. Abahu pour nier l'ascension d'Enoch au ciel), et prouve au Chrétien que jamais le Juif ne pourra consentir à adorer un second Être divin, puisqu'il n'a besoin d'aucun médiateur, et que le médiateur est impuissant à pardonner les fautes. Le docteur juif, pour que l'aveu qu'il vient de faire ne puisse porter aucune atteinte à sa foi, donne même au texte qui l'embarrasse une signification contraire au sens naturel, et au lieu de : « Ne sois pas rebelle envers lui, אל תמר בו, car il ne pardonnera pas vos péchés », il explique le texte comme s'il y avait אל תמירני בו : « Ne me confonds pas avec lui, car il ne *pourra* pas pardonner vos péchés. » Ce procédé d'exégèse paraissait alors légitime et était admis de tous. Le docteur juif sait, du reste, qu'il a parfaitement raison au fond, quand même son explication du passage difficile ne serait pas la meilleure. Aussi ce dialogue est-il précédé de ces mots : « Celui qui se croit en état de répondre aux Minîm (hérétiques), comme ce rabbin, peut entrer en discussion avec eux; sinon, qu'il se taise[1]. »

Si donc le dernier commentateur de l'Épître aux Hébreux que nous avons cité demande s'il est possible que l'auteur de l'Épître ait admis, au sujet de Melchisédec, l'opinion que nous lui attribuons et qui est si contraire au christianisme, nous demandons à notre tour s'il est plus facile de comprendre qu'un docteur juif admette un seul instant l'existence d'un second Être divin et porte ainsi un coup mortel à sa religion. C'est pourtant ce que fait R. Idit, et son collègue Rab Nahman l'en loue encore. C'est qu'il ne paraît céder que pour mieux étourdir son adversaire et rendre immédiatement vaine la concession qu'il a paru lui faire un instant.

Dans ce passage du Talmud, le Juif est contraint d'avouer que l'Ancien-Testament fait mention d'un second Être divin, analogue au Logos. De même, dans l'Épître aux Hébreux, l'auteur, par contrainte ou par conviction, est amené à avouer que, suivant les paroles de l'Ancien-Testament, Melchisédec a beaucoup d'analogie avec Jésus, qu'il est comme lui « sans père, sans mère, sans généalogie. » Mais, dans le dialogue du Talmud, le docteur juif reprend immédiatement, par un tour adroit, ce qu'il vient d'ac-

[1] אמר רב נחמן האי מאן דידע לאהדורי למיני כרב אידית ליהדר ואי לא לא ליהדר.

corder. L'auteur de l'Épître aux Hébreux agit de même : c'est ce qu'il fait avec le mot : « il est *semblable* au fils de Dieu », du chapitre VII. Il trouve en outre, dans sa doctrine, cet avantage que Melchisédec est pour lui un puissant allié contre les Juifs.

L'Évangile de Jean présente un exemple du même genre de polémique. Cet évangile, en effet, combat le gnosticisme docétique en lui opposant un gnosticisme chrétien, en substituant aux faux gnosticismes un gnosticisme correct, au Christ des gnostiques qui n'est qu'une apparence, un Christ en chair et en sang, par ces mots : « Le Logos était chair » (Evang. Jean, I, 14). Il va donc jusqu'à l'extrême limite des concessions possibles, à tel point qu'on le prendrait pour une œuvre gnostique, tandis qu'il a, au contraire, suivant la démonstration convaincante de Lipsius[1], une tendance antignostique bien prononcée. L'Épître aux Hébreux emploie le même procédé. L'auteur de l'Épître fait d'abord aux Melchisédéciens qu'il combat tant de concessions qu'on le prendrait pour un Melchisédécien. Puis, tout à coup, il opère sa conversion, comme saint Jean la sienne. Et, de même que l'Évangéliste montre sa pensée antignostique en insistant sur le Logos *incarné* qu'il oppose au Logos vide des gnostiques, de même l'auteur de l'Épître se déclare l'adversaire de la gnose par les mots « il est semblable au fils de Dieu, etc. », où il oppose au Melchisédec inaccessible et sans influence sur l'humanité, un Christ tout aussi divin, mais devenu homme pour le salut de l'humanité, sentant comme les hommes et venu pour sauver l'humanité.

M. Friedlaender.

(*La fin au prochain numéro.*)

[1] Schenkel, *Bibel-Lex.*, II, p. 503.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

A L'HISTOIRE DES JUIFS, DE GRÆTZ

(Ve VOLUME, 2e ÉDITION, LEIPZIG, 1871)

Il y a deux ans, les étudiants israélites de Saint-Pétersbourg conçurent le projet de traduire en russe l'Histoire des Juifs de M. Grætz. Ils me demandèrent de revoir leur traduction et d'y ajouter les faits nouveaux acquis depuis la publication de l'ouvrage de l'historien juif. Je souscrivis à leur désir. Comme les parties contenues dans les quatre premiers volumes et qui ont trait à l'histoire ancienne d'Israël, à la littérature de la Bible, du Talmud et des Midraschim sont assez connues des Juifs russes, nous avons commencé par le tome V. Nous croyons qu'il ne sera pas inutile de publier ici très sommairement nos notes. Nous suivrons page par page le travail de M. Grætz. Son *Histoire* étant le meilleur recueil que nous possédions, et la correction de ce grand ouvrage demandant le concours de beaucoup de savants, nous serions heureux que d'autres personnes voulussent, comme nous, réunir et publier ici leurs corrections et additions disposées en ordre systématique. Après ce travail, nous nous proposons de publier des *Additions* à l'*Histoire* de Grætz ; nous en réunissons les matériaux dès à présent.

P. VI. — En parlant du « riche trésor de manuscrits » de Pinsker, M. Grætz ne connaissait encore que les feuilles alors imprimées du *Liqqouté Qadmoniot* (voy. la note de la p. VI de cet ouvrage). S'il avait vu les mss. dont s'est servi Pinsker, il aurait peut-être reconnu les nombreuses altérations qui s'y trouvent et qui ont été cause de beaucoup d'embarras dans ce volume.

P. 2-3, 8-9, 12-13, 382. — Les opinions de l'auteur relatives aux Saboraïm ne sont pas très exactes. L'affaiblissement des études

des Juifs au VIe siècle ne provient pas de la clôture du Talmud, comme le dit l'auteur, car cette cause n'eut aucun effet plus tard, à l'époque des Gaonim. Cette décadence fut le résultat des persécutions du gouvernement des Parthes et des Byzantins, qui peu à peu firent fermer les écoles. Aussi bien, les Saboraïm ont fait preuve d'activité littéraire : ils ont mis en ordre le Talmud, ils y ont même fait de leur fonds des additions, ainsi que nous l'apprennent les Réponses des Gaonim, les plus anciens commentateurs et la *Schitta meqoubbéçet*. Très souvent même ce que citent certains Gaonim au sujet de décisions rabbiniques est emprunté aux Saboraïm ; par exemple, ce que dit R. Natronaï Gaon dans le *Schibboulé haléqet* (p. 10*d*), R. Haïa Gaon dans ses Réponses (qui se trouvent mss. à Saint-Pétersbourg). De plus combien de *petits traités* (מסכתות ou הלכות) et de Midraschim n'ont pas été composés à l'époque des Saboraïm ? — M. Grætz n'indique pas pourquoi ces rabbins s'occupèrent tant du Talmud. C'est que cette étude leur était nécessaire non seulement pour les lois religieuses, mais aussi pour les lois civiles, car, même à l'époque des persécutions, ils avaient conservé le droit de rendre des jugements. Le Talmud leur était indispensable comme le *Corpus juris* aux jurisconsultes.

Et même, à bien considérer, on voit qu'ils se sont occupés encore d'autres travaux ; par exemple, des prières et de la liturgie, comme nous le montre le traité de *Soferim ;* de même par les Réponses des Gaonim nous savons qu'ils ont composé des hymnes et des poésies liturgiques. Nous savons, en outre, par des corrections placées sur la marge des Bibles et d'autres manuscrits de la bibliothèque de Saint-Pétersbourg, qu'ils s'adonnaient à la ponctuation de la Bible (opération qui date sans doute de cette époque), à la Massore et à la grammaire. Il est vrai que le grand travail massorétique s'est effectué en Palestine et en particulier à Tibériade, mais les Babyloniens y ont pris part, ainsi que nous le montrent les termes לסוראי, « d'après les savants de Sora », לנהרדעי « d'après ceux de Nehardea » ; לפומבדיתאי « d'après ceux de Pombedita » ; למדינתאי « d'après les Orientaux » (par rapport aux Palestiniens), termes qui se rencontrent dans les ouvrages massorétiques manuscrits. La seule particularité qui caractérise la période des Saboraïm, c'est que tous leurs travaux sont anonymes.

L'explication même du nom de Saboraïm donnée par M. Grætz ne me paraît pas justifiée. Enfin la סברא, « l'opinion personnelle », et la הלכה למעשה, « la décision casuistique », sont choses différentes. D'après le Talmud, la dernière est plus importante et plus difficile que la première. Des paroles de Scherira (Lettre, édit.

Goldberg, 1873, p. 28) il résulte également que ces deux expressions n'ont pas la même valeur.

P. 10. — Au lieu de Abuzurg-Mihir, il faut lire Buzurg-Mihr.

P. 11 et 386. — Le nom de la ville de R. Hanan est, d'après la lettre de Scherira (p. 38), אשיקא ou ארשקא. M. Grætz rend ce mot par Iskia (?). Peut-être est-ce la ville de Ischkivan en persan (Vullers, *Lexicon Persicum,* I, p. 105), qui en araméen peut affecter les formes relatées par Scherira.

P. 17 et 382. — L'explication de M. Grætz des mots סוף מעשה qui se trouvent dans le *Séder Tannaïm we-Amoraïm* s'appuie sur l'hypothèse de Rapoport. Celui-ci, se fondant sur le passage du מכריע (ch. XXXVI), où R. Haïa parle des מעשים של ארץ ישראל, admettait que ces mots désignent un livre que possédait R. Haïa. Or, si l'on examine ce passage, on voit que la décision qui y est citée est prise du Talmud de Jérusalem (*Teroumot*). Il faut donc, ou que ces mots soient une erreur dans le מכריע et qu'on lise « le Talmud de Palestine » (c'est ainsi d'ailleurs que R. Haïa désigne souvent le Talmud de Jérusalem dans ses Réponses manuscrites à Saint-Pétersbourg), ou bien que l'expression מעשים של א"י soit la traduction de l'arabe אפעאל, אלבאר אלשאמיין. L'hypothèse de M. Grætz n'a donc plus de base. Toutefois les autres suppositions auxquelles ont donné lieu ces mots ne me satisfont pas davantage. Ainsi M. Levy, dans le *Mélitz* (t. I, p. 112-115), conjecture que lorsqu'il est dit que R. Jonathan était סוף מעשה, l'on entend par là qu'il était le dernier qui connût les histoires et les légendes morales. D'après M. Jacob Brüll (dans les *Jahrbücher* de N. Brüll, t. IV, p. 44-45), il était le dernier qui fût versé dans la connaissance des généalogies. Or, si nous considérons le sens du mot מעשה dans le Talmud (מעשה גדול dans *Qidd.*, 41, אנשי מעשה dans *Sota, ad finem*), on voit qu'il veut dire « bonnes actions, accomplissement de la loi ». Il se peut donc que de même qu'on dit (*Sota*) des plus anciens rabbins qu'après eux les « hommes pieux » ont disparu ou dégénéré, de même on a dit plus tard que R. Jonathan était le dernier des « hommes pieux ». Peut-être même les mots du *Séder Tannaïm* : « R. Giza et R. Simona furent les derniers Saboraïm » signifient-ils qu'ils furent les derniers qui étudièrent avec soin et rectitude. On aura ajouté plus tard les passages concernant R. Giza, R. Simona et R. Jonathan à celui qui est relatif aux docteurs de la Mischna, à cause de l'analogie des termes de ces trois passages. Quoi qu'il en soit, bien qu'il reste établi pour nous que M. Grætz s'est trompé, nous considérons ce passage comme très obscur.

P. 19, 390-392. — L'interprétation de la novelle 146 de Justinien

est forcée. Voici sur quoi s'appuie M. Grætz : 1° Le mot δευτέρωσις doit signifier l'interprétation agadique ; 2° il faut admettre la correction que propose Krugel, l'éditeur du *Corpus juris*, à savoir : οἱ au lieu de οὗδε. Pour le premier point, M. Grætz s'écarte de ceux qui croient que *deuterosis* signifie la Mischna et le Talmud, parce que, d'après lui, la Mischna et le Talmud n'ont rien à faire avec l'office dans la synagogue. Il oublie que, pendant le service, on lisait la *Loi* et qu'on la traduisait en public d'après l'enseignement de la tradition. Or, ces traductions avaient un caractère particulier qui les distinguait de toute autre traduction, par exemple, en ce qui concerne les mots לא תבטל גדי, וקשרתם לאות, מחרת השבת, etc., et on appelait ces traditions du nom de Mischna ou en grec *deuterosis,* parce que la Mischna était l'essentiel de la loi orale, tandis que la Guemara n'était que l'accessoire. Les Juifs croyaient que ces traditions remontent au Sinaï, comme nous l'apprend Justinien lui-même, mais jamais ils n'ont admis que les interprétations midraschiques et les légendes morales eussent la même origine. Pour le second point, il faut dire que la correction de Krugel est une conjecture qui date de 1840. Zunz n'était donc pas coupable de l'ignorer, puisqu'il a publié son ouvrage en 1832.

P. 22-25. — M. Grætz en croit trop les chroniqueurs byzantins au sujet des prétendues cruautés exercées par les Juifs contre les chrétiens de la Palestine du temps de Justinien, il omet à tort le récit des autres chroniqueurs byzantins mêmes, qui sont en contradiction avec ceux qu'il cite. Ainsi, dans la *Chronique paschale,* ce ne sont pas les Juifs qui tuèrent le patriarche Anasthase, mais des soldats sur l'instigation d'un chrétien nommé Théophane. Cette chronique ne sait rien des cruautés des Juifs, elle nous apprend seulement que les Perses (non les Juifs) massacrèrent beaucoup de chrétiens (Muralt, *Chronographie byzantine*, I, p. 269-272). Or cette chronique mérite créance, car elle a été écrite à l'époque d'Héraclius même (Muralt, dans l'introduction, p. XI). De même Abou'l Faradj, que cite M. Grætz (p. 394), ne fait aucune allusion à ces prétendus faits. Nous savons au contraire qu'en général les Byzantins aimaient à accuser les Juifs de l'Empire et qu'ils n'en manquaient pas une occasion. Il faut donc se défier un peu d'eux.

P. 25-26. — Une lettre d'un évêque converti au judaïsme a été éditée récemment en arabe, sous le titre de קצה מגאדלה אלאסקף, par M. Léon Schlossberg. Dans la préface, l'éditeur établit qu'elle a été écrite en 514. M. Steinschneider (*Hebr. Bibl.*, XX, p. 75) a remarqué qu'à première vue l'ouvrage paraît plus récent. Néanmoins il se peut que le fait sur lequel se fonde le récit soit plus ancien.

Peut-être même est-ce l'histoire de la conversion du moine de Sinaï. Dans cette hypothèse, au lieu de (p. 17) מאיתין ותלתין סנה (230 = 514) il faudrait lire תלת מאיה ותלתין סנה (330=614) date qui correspond assez bien à cette histoire. La faute a pu facilement se produire dans le texte arabe, où les chiffres 2 et 3 sont presque semblables.

P. 56, 396-397. — Aux témoignages relatifs à la haute antiquité des Juifs en Espagne, il faut ajouter les suivants :

1° La *Peschito*, sur Obadia, au mot סברד (ce qui prouve que, dans notre version chaldéenne, אספניא n'est pas une faute pour אפניא, comme le pense Zunz ; voy. mon *Altjüd. Denkmäler*, p. 30) ;

2° Les passages du Talmud qui citent la ville de Carthagène (en Espagne) ; par exemple קרטיגנין (*Berakhot*, 29, *Berés. rabb.*, 44), קרטיגנא (*Ketoub.*, 27, *Baba Kamm.*, 114, *Vayikra rab.*, 27), קרטיגני (*Menahot*, 110, *Sifré*, 131), et les passages du Talmud jerusalmi cités par Frankel (*Mebo hayerouschalmi*, p. 56, 66). Quelquefois, il est vrai, ce nom désigne Carthage en Afrique, mais non pas toujours. Frankel se trompe en disant qu'il s'agit de l'Arménie (p. 6, 66).

3° Les paroles de Samuel hanagid rapportées par le *Baal haittim* : שבספרד מקום ריבוץ תורה היה מזמן ראשון מגלות ירושלים עד עכשיו (*Zékher Natan*, 134). « L'Espagne a été un pays d'étude depuis le premier exil jusque maintenant ». C'est également ce que disent Moïse ben Ezra (כתאב אלמחאצרה, rapporté dans le *Measef Niddahim*, I, p. 103), le chrétien Thomas (*Schébet Yehouda*, éd. Amsterdam, p. 10), le Ravad (*Séfer Haqabbala*, éd. Amst., p. 44).

P. 60. — M. Grætz dit que les Juifs d'Espagne convertissaient leurs esclaves « conformément à la loi talmudique ». Cette loi ne se trouve nulle part dans le Talmud, c'est Maïmonide seulement (Mariages interdits, XIV, 9) qui conseille de demander aux esclaves s'ils veulent se convertir. Les décisionnaires postérieurs (*Yoré Déa*, CCLXVII, 3) ont suivi cette opinion. Hormis cela, les esclaves n'étaient assujettis qu'à ne pas travailler le sabbat et les jours de fêtes. Mais ils n'étaient aucunement forcés de se convertir. Dans deux Réponses de R. Haïa Gaon (ms. St.-Pét., f. 4 et 222) il est dit : כך ראינו ששמורת עבדים לשבת דבר שאינו בידינו ואין עלינו אלא לתת להם נפישה ומנוחה ולהודיעם כבוד שבת ואם משמרין טוב ואם לאו הרי אנו פטורין . . . אבל לגייר את העבד ואת השפחה אין עלינו והשבת אנו עושין להם נפישה ושביתתן בידן . . . הילכך נותר לקיים את השפחות הללו אע"פ שאינן מתגיירות . . .

P. 65, note 4. — Les mots d'Isidore de Séville : « *Rex ex genere Judæ in extremis Orientis partibus* » se rapportent plutôt au royaume des Khazares, situé à l'extrême Orient, qu'au royaume

des Juifs du sud de l'Arabie. Or, d'après la lettre du roi Khazare Joseph (d'après la version complète), la conversion des Khazares et de leur roi eut lieu vers 620, et Isidore de Séville a écrit dix ou quinze ans après cette date; il se peut bien que le bruit de cet événement se fût répandu en Espagne.

P. 68. — Dozy, *Die Israeliten zu Mekka,* 1864, p. 53 ss., a réuni les nombreuses assertions des historiens arabes relatives à l'antiquité du séjour des Juifs en Arabie, mais son hypothèse que la tribu de Siméon se serait établie dans cette contrée n'est pas sérieuse.

P. 72, note 3. — M. Grætz prétend que les Arabes ont appris des Juifs à écrire, c'est une supposition gratuite, car nous avons un document épigraphique écrit en arabe avant Mahomet, en 568 (De Vogüé, *Syrie centrale, inscriptions sémitiques*, p. 117-118), qui nous montre que les Arabes ont emprunté leur alphabet à celui des Araméens comme les Juifs pour leur écriture carrée (Voy. Vogüé, *Mélanges d'archéologie orientale*, p. 141-178).

P. 74, note 2. — L'objection de M. Grætz contre Geiger n'est pas fondée, car Geiger n'a pas prétendu que Mahomet a fait ses emprunts aux Juifs sans intermédiaire, il a seulement soutenu que le Coran renferme des idées qui viennent des Juifs et que Mahomet aurait pu repousser, ce qu'il n'a pas fait (ce n'est que plus tard qu'il s'en est avisé, et seulement pour une partie de ces idées).

P. 76. — Dans mon ouvrage sur les généalogies des descendants de Noé, j'ai montré que le nom de קחטאן, *Kahtan*, désignait primitivement une ville du sud de l'Arabie, et qu'ensuite, avec le temps, on l'a identifié avec יקטן, *Joktan*.

P. 81. — Au lieu de לקניץ תנוף, il faut לַחְיַנַּת יַנַּף (Voy. Nœldeke, *Geschichte der Perser... von Tabari,* p. 171).

P. 82. — Le nom de Dou-Novas ne signifie pas « l'homme aux boucles », mais « le maître du château appelé Novas ou Novasch » (Kremer, dans Nœldeke, *l. c.*, p. 175, note).

P. 83. — M. Nœldeke (*l. c.*, p. 176-177, note, et p. 185-186) montre que la haine des Himyarites pour les Abyssiniens ne dépendait pas exclusivement de la religion juive et chrétienne.

Au lieu de דוס אבן תלבאן, il faut lire דוס דו תעלבאן (Nœldeke, p. 186-187). D'après Ibn-Hischam, cet homme était un Juif. Sur beaucoup de points concernant Dou-Novas et ses guerres, voyez Fell, *Zeitschrift D. M. G.*, 1881, p. 1-74.

P. 87-88. — Le nom du père du poète juif Samuel, d'après Ibn-Doreid, était Hayya, et, d'après le *Kitab el Agani*, Djaridh. Adiah était son grand-père (Voyez Nœldeke, *Beiträge zur Kenntniss der Poesie der alten Araber*, p. 57; Delitzsch, *Jüdisch-arabische*

Poesien, 1874, p. 2). Sur ce poète, voyez *Hebr. Bibl.* VIII, p. 17; XIV, p. 28-29; *Carmel*, 1875, III, p. 125-130.

P. 96. — Il est en effet douteux si Varakah était juif ou chrétien (voy. Sprenger, *Leben u. Lehre Mohammeds*, I, p. 81-82, 91-92, etc.); de même on ne sait pas s'il a lu l'hébreu ou l'arabe, car les témoignages des écrivains arabes se contredisent.

P. 101. — Mahomet a changé la Kiblah non en 623, mais en janvier 624 (voy. Sprenger, *l. c.*, III, p. 46).

P. 102. — Les Musulmans, en accusant les Juifs d'avoir effacé ou corrigé dans le Pentateuque tout ce qui était relatif à Mahomet, s'appuyent sur certains versets concernant Ismaël, comme והרבתי אתו בביאד ביאד (Gen. XVII, 20). D'après eux, à la place de בביאד ביאד, il devait y avoir בביחיד, néanmoins, ajoutent-ils, les deux mots sont égaux en nombre. (Voy. Ibn-Ezra au commencement de son commentaire abrégé sur l'Exode; Maïmonide, *Iggéret Téman*, édit. Leipzig, p. 3, col. 4; Steinschneider, *Polemische Literatur*, p. 327, *Zeitschrift d. deutsch. Morgen. Gesellschaft*, XXXII, p. 374).

P. 116. — Sur la date de la prise de Jérusalem par les Arabes, il y a dissentiment entre les auteurs; d'après Munk (*Palestine*, p. 613-614) la ville aurait été prise deux fois, en 636 et en 638; d'après Flügel (*Geschichte der Araber*, p. 115), Jérusalem aurait été prise en 640; d'après Schwartz (*Das heilige Land*, p. 391), en 637...

P. 117. — Il faut lire Djizyah (גזיה).

P. 119. — Il n'y a aucune raison de douter de l'histoire de Bostanaï piqué par une mouche, et que c'est pour cette raison qu'il y avait une mouche sur son cachet. Cela est conforme aux mœurs des pays orientaux. Pourquoi donc M. Grætz dit-il : *Welches auf irgend eine unbekannte geschichtliche Anspielung deutete?*

P. 121, note 3. — C'est Rapoport qui, le premier, a supposé (*Kerem Chemed*, IV, 225; VII, 268-269) que l'épithète de *gaon* est prise du persan ou de l'arabe. Luzzatto (*Betoulat bat Yehouda*, p. 111) a fait des objections à cette hypothèse. Rapoport, il est vrai, y a répondu dans son deuxième article, mais ses réponses ne sont pas convaincantes. Le mot גאון est pris dans un sens laudatif dans la Bible (Ps., XLVII, 5, גאון יעקב אשר אהב סלה). Or, on sait maintenant que d'abord l'épithète complète était ראש ישיבת גאון יעקב, c'est par abréviation qu'on a dit ensuite גאון (Voy. *Literaturbl. des Orients*, VI, p. 172, Ersch et Gruber, *Encyclopædie*, IIe série, tome XXVII, p. 369, note 63). Mais l'adjectif n'est employé dans un sens honorifique ni en arabe ni en persan, que nous sachions.

P. 129, 433-434. — M. Grætz s'est trompé en croyant que les

mots de R. Natan hababli (*Juhasin,* édit. Amst., p. 93 *b*) והם הנקראים אלופים se rapportent aux soixante-dix membres du Sanhédrin. Ils s'appliquent aux dix ראשי כלה. J'ai déjà cité d'autres passages (voir mon Samuel b. Hofni, note 124) qui prouvent que l'expression ריש כלה en araméen est l'équivalent du titre אלוף en hébreu. On peut encore citer d'autres preuves.

P. 131. — Le texte de la *Pitka* se trouve dans une réponse de R. Haïa Gaon (ms. St.-Pétersb., f. 78) : כך ראינו כי המנהג בבבל שבית דין הגדול הן ממנין דיאנין בכל פלך ופלך וכותבין לו לדיאן איגרת רשות וקוראין אותו בלשון ארמית פיתקא [leg. פתקא] דדיאנותא וכן מפרשין „ דאנחנא מנינה לפ׳ בר פל׳ דיאנא באתרא פל׳ ויהיבנא ליה רשותא למידן דיני ולאתחזאה על כל מילי דמצותא ודאיסורא והתורא ודחלית שמיא וכל מן דלא מקביל דינא על נפשיה אית ליה רשותא למיעבד ביה מאי דחזי כי היכדין דחייב מן שמיא "

P. 133. — M. Grætz croit que la פתיחא est identique au חרם. Or, d'après le *Schaaré Çédek,* la פתיחא est une sorte de נדוי ou de שמתא (excommunication mineure): שמתא הוא נדוי שמנדין אותו וכותבין עליו פתיחא, לאחר שמנדין אותו ל׳ יום ואין חוזר במה שהיה בידו כותבין עליו חרם ומוציאין אותו מכלל ישראל. « La *schamta* était l'interdit ; on écrivait à l'interdit une *petiha* (avertissement). Si trente jours après l'interdit, le coupable ne s'était pas repenti, on l'excommuniait (*hérem*). » On donnait à cet avertissement le nom de *petiha* (de *patah*, commencer), parce que c'était par cette formalité que commençait l'excommunication. C'est là d'ailleurs ce que dit l'Aroukh *s. v.* פתח. « On l'appelait *petiha,* parce que c'était le premier écrit qu'on lui envoyait, ensuite c'était la *schamta* ou le *hérem,* l'excommunication majeure ». Pour les affaires d'intérêt, voici quelle était la procédure : d'abord la *schamta*, orale, puis la *petiha,* par écrit, enfin la אדרכתא (*Baba K.*, 113 *b*).

P. 134 et note 3. — On ne peut pas tirer du *Schaaré Çédek* la preuve qu'on envoyait en Babylonie de France et d'Espagne le nom des morts, pour qu'on rappelât leur souvenir. Il y est dit seulement que, lorsque le défunt était mort dans une contrée éloignée, où la nouvelle du décès ne parvenait aux intéressés qu'après douze mois, les proches étaient dispensés de porter le deuil : « C'est pourquoi dans les lieux éloignés, comme l'Espagne et la פרנגה (le pays des Franks, ou l'Europe en général) et partout où la nouvelle du décès n'arrive qu'au bout de douze mois, les proches sont dispensés de prendre le deuil et de s'absenter de la synagogue et de la maison d'étude, et cela même le jour où la nouvelle est arrivée ». Le Talmud (*B. B.*, 38, 39 ; *Nidda,* 30) cite déjà l'Espagne pour indiquer un pays éloigné.

P. 140 et note 2. — M. Grætz ne remarque pas que Julien de

Tolède rapporte inexactement ce qu'il avait appris du Talmud touchant les temps messianiques. Car d'après le Talmud (aux passages cités par M. G., il faut ajouter *Aboda Zara*, 9 *a*) le règne du Messie sera dans les deux derniers millénaires, dans le cinquième et le sixième, mais non dans le septième.

P. 152. — M. Grætz prétend que, jusqu'à l'époque de la domination arabe, les Juifs n'avaient pas montré de goût pour la poésie. Or, le Talmud et les Midraschim renferment beaucoup de passages poétiques écrits avec élégance. La langue parlée alors par les Juifs était celle des chrétiens et des payens de la Babylonie et de la Syrie. Les mots grecs qui s'y mêlent n'empêchent pas qu'elle serve à la poésie, de la même façon que le persan, après la conquête arabe, a continué à servir pour la langue poétique, bien qu'il renferme beaucoup de mots arabes. Ce n'est pas la langue qui influe sur la poésie, ce sont les événements, la liberté, la tranquillité. — Sur Maserdjavayh, voy. *Hebr. Bibliogr.*, IV, p. 20-21 ; Loeb, *Magazin,* VII, p. 101.

P. 154, 499-500. — Tout ce que dit M. Grætz sur l'origine de la ponctuation et sur Mosché hanakdan repose sur une inscription d'Abraham b. Simha hasefardi, laquelle est falsifiée, comme je l'ai prouvé au long (*Altjüdische Denkmäler,* p. 57-70). M. Grætz lui-même est revenu de son opinion et a reconnu les falsifications de Firkowitsch (*Monatsschrift,* 1876, p. 480 ; 1881, p. 403). Il est inexact également que la ponctuation babylonienne n'ait été conservée qu'en Crimée et dans le Caucase, car on trouve des livres ponctués de la sorte chez les Juifs d'Arabie, du Yémen, de la Babylonie et de la Syrie.

P. 156. — Il faut effacer les mots *oder Haithom*, car ce nom n'existe pas. En arabe on trouve le nom *Haitham*, *Haithem*. Il n'y a pas de doute que le surnom de ce poète était *Iatom*, car le Piout qu'il a composé s'appelle תקינה יתומית (Zunz, *Literaturgeschichte*, p. 27). Ce surnom était répandu même dans l'Europe occidentale, par exemple : R. Ishaq haiatom, R. Salomon b. haiatom (Müller, *Réponses des rabbins français,* p. XXIX).

P. 160. — Aux Païtanim cités par M. Grætz il faut ajouter les deux suivants nommés comme anciens par Saadia ; ce sont R. Pinhas et R. Yehoschoua. (Voy. l'introduction de Saadia au *Séfer Agron* que j'ai publiée dans le *Zeitschrift f. d. alttestamentliche Wissenschaft,* II, p. 83-84 ; tirage à part, p. 11-12.) Ce R. Pinhas est probablement le R. Pinhas ראש ישיבה mentionné quelquefois dans la Massora (voy. *Hamagid*, 1879, p. 358-359).

P. 162. — Rien n'autorise à supposer que l'opposition faite au Talmud et à la loi orale provienne des Juifs arabes. Tout prouve

au contraire qu'elle est née en Perse, témoins les noms des opposants : תפלוסי, זעפראני, המדאני, בלכי, נהונדי, אוספהאני.

P. 166-167, 499, 505. — Tout le récit touchant l'établissement des Juifs sur le littoral de la mer Noire et de la mer Caspienne au VIIe et au VIIIe siècle repose sur les inscriptions apocryphes de Firkowitsch (voy. *Altjüd. Denkmäler*). M. Grætz a commis quelques erreurs : סלכאת n'est pas Caréa (comme le pensait Thunmann au siècle dernier) mais une ville tartare ; la ville de Kertsch ne s'est jamais appelée ספרד (*Altjüd. Denk.*, p. 37-39) ; la ville de ברדעה n'est pas Derbend : dans l'écrit de R. Hasdaï on trouve ces deux villes réunies (ברדעה ובאב אלאבואב), elles existent encore dans le Caucase. — Au lieu de Taki, il faut lire Tarku. — M. Grætz ne s'est pas rappelé que nous avons des témoignages de la résidence des Juifs sur la mer Noire à une époque très ancienne : ce sont les inscriptions grecques du Bosphore, de Panticapeia, de Anapa et de Olbia, dont je me suis occupé au long dans mon ouvrage : *Die Juden u. die Slavisch-Sprachen* (p. 77-97). Il y en a encore d'autres, parmi lesquelles une en hébreu d'une époque postérieure en Phanagorie. J'en ai parlé, l'an passé, dans le journal russe *Jewreiskia Zapiski*.

P. 167-168, 438-441. — J'ai trouvé sur Abou Isa Isfahani le passage suivant, dans un ms. de Saint-Pétersbourg d'un Caraïte, Jacob Kirkisani, intitulé *Kitab el Anwar* (Livre des lumières) : אנהם יזעמון אנה (אבו עיסי) כאן רגלא כיאטא וכאן פי נ״א יזעמון אנ״א לא יכתב ולא יקרא פאטהר כתבא ומצאהפא מן גיר אן יעלמה אחד. « Les adhérents d'Abou Isa croient qu'il était tailleur et ignorant, qu'il ne savait ni lire ni écrire, et cependant qu'il publia des écrits et des ouvrages, sans rien avoir appris de personne ». D'après cela, il n'y a pas de contradiction entre Hadassi et Schahrastani, comme le suppose M. Grætz (p. 441). Vraisemblablement les sectateurs d'Abou Isa considéraient ce miracle comme la preuve qu'il était prophète, comme fit Mahomet, qui se glorifie dans le Coran d'être un ignorant (Voy. *Mozné Çedék* d'Ibn Hasdaï, p. 49, 85, 133, et les notes de Steinschneider au מאמר היחוד, p. 19, 33).

P. 173. — Au sujet de ce que dit M. Grætz du style des *Scheéltot de R. Ahaï*, il est bon de citer les paroles de Meïri (*Bet habehira*) וקבלנו קבלה ברורה על רב אחא ז״ל שהיה לו בן ולא היה חפץ להורות שוקד בתורה כלל וחבר בעבורו סי׳ השאילתות כדי שבכל שבת ושבת כשיקרא הסדר יבאר לו בו הלכות ידועות מן התלמוד. (Voy. ספר העמק שאלה, II, 14, § 15).

P. 176. — Du fait qu'Anan se sert de la langue du Talmud il n'est pas prouvé qu'il fût savant, car l'araméen était alors la langue parlée par tous les Juifs de la Babylonie. Au sujet des

connaissances d'Anan, Kirkisani dit dans son *Kitab el Anwar* dont nous avons parlé : וכאן (ענן) שאלמא באקאויל אלרבאנין ולם יכן פיהם מן יטענ פי עלמה וחכי ען האיי ראס אלמתיבה אנה כאן הו ואבוה יקלבאן כתאב ענן מן אלארמני אלי אלעבראני. « Anan était très versé dans les paroles des Rabbanites, et il n'y avait personne parmi eux qui pût contester sa science. On raconte que le chef de l'école, Haïa, traduisit, en collaboration avec son père, le livre d'Anan de l'araméen en hébreu. » Nous avons là un nouveau témoignage de l'orgueil des Caraïtes. Est-il possible, en effet, que les Gaonim et leurs écoles, qui avaient chassé Anan, se soient occupés de ses écrits ? Et pourquoi alors auraient-ils senti le besoin de les traduire de l'araméen en hébreu ? L'araméen n'était-il pas la langue la plus répandue alors parmi les Juifs ? — Le R. Haïa dont parle Kirkisani n'est pas le fils de R. Scherira, car Kirkisani a écrit du vivant de Saadia, en 937. Ce doit être R. Haïa b. Nahschon, gaon à Sora de 896 à 906, ou R. Haïa b. David, gaon à Pombedita de 890 à 897, lequel, d'après R. Haïa ben Scherira, était juge à Bagdad longtemps avant son gaonat (*Schaaré Simha,* I, 63). Peut-être est-ce là qu'il aurait eu affaire avec les Caraïtes. — Nous ne connaissons d'autre gaon qui ait parlé d'Anan avant Saadia que R. Natronaï (*Séder R. Amram,* I, 38 *a*) : ותלמידי ענן ירקב שמו אבי אביו של דניאל חוט המשולש ברשע ובמינות שאמר לכל התועים והזונים אחריו : עזבו דברי משנה ותלמוד ואני אעשה לכם תלמוד משלי. (Tout ceci se rapporte évidemment à Anan et non à Daniel, lequel est Daniel Alkoumsi, contemporain de R. Natronaï). Il est vrai qu'on ne trouve aucun Rabbanite qui accuse Anan d'ignorance, mais aucun non plus ne vante sa science.

Ibid. On ne sait pas encore qui étaient ces trois hommes, R. Ephraïm, R. Elischa et R. Hanoucca. M. Grætz (p. 505) regarde comme authentique l'inscription de Firkowitsch relative aux envoyés de Jérusalem. D'après cela, ils auraient donc vécu deux siècles après Anan. Quant aux mentions des morts qui se trouvent dans le livre de prières des Caraïtes (éd. Vienne, I, p. 303-307), elles datent d'une époque récente. Ainsi Kirkisani y porte le nom de Joseph, bien qu'il s'appelât Jacob ; il est cité après Salmon b. Yerouham, bien qu'il lui fût antérieur ; Nissi b. Noah et Sahl b. Maçliah sont placés après Joseph haroéh, etc. S'il était vrai, comme le prétend Firkowitsch, que les Rabbanites en Crimée rappelaient aussi avec honneur l'âme de ces trois savants, nous pourrions en conclure qu'ils étaient rabbins et qu'ils ont rendu des services à tous les Israélites (voyez *Alljüd. Denkm.*, p. 77-78). Quoi qu'il en soit, rien ne prouve qu'ils aient été des auxiliaires d'Anan, ou ses contemporains. Quant au nom d'Elischa, on ne le connaissait pas alors en Babylonie.

P. 177 et note 2. — Il n'est pas prouvé qu'Anan, le fondateur de la secte caraïte, se soit réfugié et établi à Jérusalem, car Salmon b. Yerouham (*Liqqouté Qadmoniot,* II, p. 21) parle « des affligés » qui suivirent Anan et Benjamin. — Le passage de Nissi b. Noah est falsifié. — La note de la *Megillat Taanit :* זה הוא מקום הקראים est apocryphe. Voyez Rapoport, *Erech Millin*, p. 189; Luzzatto, *ibid.,* p. 278; Schmilg, *Entstehung des Siegeskalend.*, p. 37. Dans le ms. de Coronel, cité dans la *Monatsschrift*, 1875, p. 44-45, on trouve : זה הוא מקום הגליין עכשיו ; il semble que le mot גליין ne signifie pas, comme le veut M. Müller, *ibid.*, les Galiléens, mais bien les chrétiens, dont l'*Evangile* est mentionné dans le Talmud (*Sabbat,* 115) sous les formes גליונים et און גליון.

Ibid., en bas. — L'aphorisme : חפישו באוריתא שפיר, « étudiez bien la Loi », attribué à Anan ne se trouve qu'une fois dans la littérature des Caraïtes (dans le commentaire de Yéphet sur les douze prophètes), rien n'indique donc qu'il ait été pour eux un principe. M. Grætz, qui l'affirme, suit M. Dukes (*Beiträge,* II, p. 26, note) qui lui-même ne donne aucune preuve de son assertion. On rencontre d'ailleurs des adages de ce genre aussi bien chez les Rabbanites (דורש בתורה, עוסק בתורה, לעי באוריתא), on n'y voit rien qui ait une couleur de caraïsme. En tous cas, si c'était un principe, les Caraïtes ne manqueraient pas de le produire dans leurs discussions avec leurs adversaires.

P. 178. — Loutzki est le seul qui, dans son *Orah Çaddiqim* (19 *a*, 25 *b*) parle du commentaire d'Anan sur la Torà. Mais M. Grætz lui-même reconnaît qu'il ne faut pas faire grand fond sur lui, car il n'a fait que s'emparer des noms de tous ceux qui sont cités dans les commentaires d'Ibn Ezra et d'autres sur la Tora, pour leur attribuer un commentaire sur ce livre. Le témoignage de Loutzki touchant Anan est d'autant plus suspect qu'il ne connaît pas les ouvrages qu'Anan a réellement composés (ס' המצות et פדלכה ; la chose est encore douteuse pour ce dernier, voy. *Hebr. Bibliogr.*, VII, p. 15, note, et plus loin dans nos notes).

P. 179, note. — Du passage cité du *Siddour* de R. Amram on ne peut pas prouver que R. Natronaï aurait également écrit un ouvrage de ce genre. Mais ce n'est peut-être qu'une faute d'impression dans M. Grætz, et il faut probablement lire, au lieu de *Seiner Gebetordnung :* Amram's Gebetordnung, comme cela semble résulter des termes mêmes de l'auteur, p. 249.

P. 180. — M. Grætz ne fait pas remarquer qu'Anan, en se rapprochant des musulmans et des chrétiens, poursuivait un but politique : il voulait obtenir leur concours contre les Rabbanites. A peu près au même temps qu'Anan, on voit la secte *Mouchkaniya*

reconnaître la mission de Mahomet (Schahrastani, trad. Haarbrücker, I, p. 256). Et comme Mahomet voit en Jésus un prophète, Anan, pour se rapprocher davantage des musulmans et des chrétiens, a admis ce principe. C'était le système des Caraïtes de toujours prétendre que leur religion avait plus d'affinité que le rabbanisme avec la religion dominante, comme l'a déjà remarqué Pinsker (*Liqqouté*, I, p. 20). Aussi comprend-on que les musulmans aient pris parti pour les Caraïtes, comme le témoigne Makrizi (*apud* Grætz, p. 420).

P. 183 et 457. — Kirkisani, dans son *Kitab el Anwar*, dit : וכאן באלרמלה מלך אלרמלי ואצחאבה ויערפון אלי הדה אלגאיה באלרמליה והם אלמלכיה. « Dans la ville de Ramleh était Malik, le Ramleyen, et ses compagnons. Ceux-ci sont connus jusque dans nos contrées sous le nom de Ramleyens ou Malikites. » Ce passage nous donne le nom de ce personnage, défiguré dans les autres livres caraïtes. — Ce que dit M. Grætz de R. Mokhéh est emprunté à Pinsker (I, p. 29-30), lequel s'appuie sur des documents sans valeur, car l'Introduction de Salmon b. Yerouham n'est pas authentique (voir Catalogue des livres bibliques de Saint-Pétersbourg, I, 295). De même les paroles de l'auteur du *Tiqqoun haqaraïm* (Pinsker, II, p. 186, note) ne reposent sur aucun fondement. D'après les renseignements authentiques que nous avons maintenant et qui sont tirés des notes des Massorètes sur la Bible, R. Mosché Mokhéh était un des anciens Massorètes de Tibériade. Ce surnom de Mokhéh (l'effaçeur) provient peut-être de cette circonstance qu'il avait l'habitude d'effacer les mots fautifs. Quelquefois il n'est nommé que par son surnom. Une fois, il est appelé par erreur Ben Mokhéh. Les Caraïtes ont, plus tard, dédoublé cet auteur, ils en ont fait un Mosché et un Mokhéh. Suivant leur habitude, ils ont également dit que tous deux étaient Caraïtes. Firkowitsch a encore falsifié l'Introduction de Salmon pour en tirer des renseignements sur ce point. M. Grætz a reconnu dans la *Monatsschrift*, 1881, p. 403, que l'existence de R. Mosché et de R. Mokhéh, tous deux Caraïtes, est une invention des Caraïtes ; à la vérité R. Mosché Mokhéh a existé, mais n'était pas Caraïte. — Quant au R. Pinhas, chef d'école, qui semble avoir été un Païtan, j'en ai parlé plus haut dans mes notes sur la p. 160.

P. 184. — Il faut ajouter, au sujet de R. Yehoudaï, que récemment on a découvert dans un ms. d'Oxford quelques parties de ses *Halakhot Qeçoubot* הלכות קצובות גדולות, הלכות פסוקות וקצובות et que M. Neubauer en a parlé dans le *Letterbode*, IV, p. 55-56, MM. Sachs et Buber dans le *Hamagid*, 1878, nos 30-34, 41. Ces passages se trouvent également dans un ms. de Parme et ont été

imprimés par M. Horowitz (*Toratan schel Rischonim*, I, 14-37). Récemment M. Halberstam (*Monatsschrift*, 1882, p. 474) a démontré que ces *Halakhot* s'appelaient aussi הלכות קטנות.

Ibid. — L'opinion de M. Grætz que les *Resch Galouta* ont perdu leur importance avec la naissance du Caraïsme ne s'appuie sur rien de positif. En réalité, leur situation était subordonnée au bon plaisir des khalifes et des vizirs, comme le rapporte Scherira (éd. Goldberg, p. 36) : « Au début de l'ère musulmane, les princes mahométans vendaient cher aux Resch Galouta leurs droits » ובראש ימי ישמעאלים נמי הוו זבנין ליה לראשי גלותא בדמים יקרים שלטנותא דהוה נסב לה בדמים מן מלכי ישמעאל, et : « Au temps de David b. Juda le Nassi, les chefs furent abaissés par le pouvoir royal » בימי דוד בן יהודה אשתפילו מן שלטנותא דמלכותא (p. 37). Or, pour fournir ces sommes, il fallait prélever des impôts sur le peuple. Aussi celui-ci n'aimait-il pas ses chefs, partant quand le pouvoir cessait de les soutenir, ils tombaient d'eux-mêmes.

P. 185. — C'est à tort que M. Grætz croit que c'est le Caraïsme qui a été la cause de la réunion des *agadot*. 1° Les livres de *agada* étaient déjà connus au temps du Talmud. Rapoport en a parlé au long dans son *Erech Millin*, p. 6-13, et les objections qu'a faites à ce travail Loew, *Graphische Requisiten*, II, p. 105-107, ne sont valables qu'en partie. 2° Même en Babylonie, on s'occupait des *agadot*, il suffit de lire Bacher, *Die Agada der babyl. Amoräer*, et il n'y a aucune raison pour que cette étude ait été abandonnée ; c'est ce que nous montrent les *Scheéltot* (voyez plus haut). 3° M. Grætz s'en rapporte, pour la fixation de la date de la rédaction du *Midrasch Espha*, à la correction qu'a faite Rapoport (*Kerem Chemed*) au passage du *Yalqout* (§ 736) relatif à cet ouvrage. Or l'hypothèse de ce savant est loin d'être admise ; on a imaginé d'autres corrections à ce passage, par exemple M. Brüll (*Jahrbücher*, II, 82). Un savant m'a même écrit qu'il est en état de corriger ainsi : וכתב מדרש אספה רב שמואל א' (אבן) חפני כהן מורנו זכור לטוב ולמד אותו בתרביצא מורנו ורבנו אדוננו האיר ראש ישיבה. « Le Midrasch Espha a été écrit par R. Samuel ibn Hophni Cohen qui l'a enseigné à R. Haïa ». Quoi qu'il en soit, on ne peut rien prouver d'un texte aussi controversé. 4° Si l'époque de la réunion des *agadot* était contemporaine de la naissance du Caraïsme, ces *agadot* ne manqueraient pas de contenir des attaques contre cette secte, comme c'est le cas dans un midrasch postérieur, le *Tanna de bé Eliahou ;* voy. *Monatsschrift*, 1874, p. 266-274.

P. 186-187 et note 2. — La date de la conversion des Khazares est aujourd'hui douteuse. Jusqu'à présent, on s'en était rapporté

au *Séfer Kozari*, qui dit que l'événement eut lieu 500 ans avant Juda Halévi. Cependant, dans la lettre de Joseph, le roi Khazare, à R. Hasdaï (d'après la version complète, imprimée dans le *Meassef Niddahim*, I, n° 8, voyez p. 119, ligne 54) l'époque doit être reculée à l'an 620 environ. Voyez ma note, à ce sujet, dans la *Revue russe*, janvier, 1875, p. 81. — M. Grætz s'est trompé en disant que les Juifs écrivent Khazares avec un *kaph* et non avec un *het*, pour distinguer ce mot de חזיר, porc. Tous les Juifs orientaux transcrivent le *kha* pointé arabe par un *kaph*, même pour les mots qui, en hébreu, ont un *het* comme אכר , אכראן = אח , אחים. De plus, il y avait à Jérusalem, pendant le temps du deuxième temple, une famille nommée *Bené Hazir*, et il n'y pas longtemps qu'on a trouvé leurs tombeaux. On trouve le nom de *Hezir* dans Néhémie, x, 21, et dans I Chronique, xxiv, 15. — C'est par erreur que M. Grætz compte Reinaud parmi ceux qui ont établi l'authenticité de la lettre du roi Joseph. Reinaud ne fait que citer la lettre de R. Hasdaï. — Il n'existe pas, que nous sachions, de livre de Schweitzer intitulé : *Die südrussichen Voelker*. M. Grætz a sans doute voulu dire Neumann.

P. 187. — Dans la *Chronique russe* de Nestor, il est dit, sans indication de date, que la tribu des Poliane livra aux Khazares des épées comme rançon, qu'ensuite, en 859, les tribus des Poliane, des Seweriane et des Wiatitischi donnèrent des zibelines comme contributions. (Voy. *Die Juden u. die Slavisch-Sprachen*, p. 53.)

P. 188. — On ne sait rien de la venue des Grecs et des Arabes en la ville de Balandjar ; tout ce qu'on connaît à ce sujet se rapporte à la ville d'Itil. J'ai montré récemment, dans le Bulletin de la société d'archéologie russe, que l'existence de la ville de Balandjar est encore problématique.

P. 189, note. — La date de la prise d'Ardabil (Ardavil dans le *Meassef Niddahim*) ne prouve rien, car, pendant la durée de l'empire des Khazares, les Persans et les Arabes ont été vaincus et vainqueurs à tour de rôle et se sont pris et repris cette ville plusieurs fois.

P. 190-191. — Sur Ishaq Sangari, voir *Altjüd. Denkmäler*, p. 172-182, et sur les sources slaves, mon article étendu, dans le journal *Jewreiskaia Bibliotheka*, VIII, p. 146-159. L'historien Maçoudi (*Prairies d'or*, II, p. 11), Istakhri (de Goeje, *Biblioth. Geograph. Arab.* I, p. 221) et Ibn Haouqal (*ibid.*, II, 279) nous rapportent que les Khazares avaient sept juges ; seul Ibn Fadhlan (Wüstenfeld *Jacut's geograph. Wörterbuch*, II, p. 437) parle de neuf juges. Or, dans l'écriture arabe, le mot neuf peut facilement se confondre avec sept. Du septième on nous dit qu'il avait pour

fonction de juger les Slaves russes et les païens (Maçoudi, *ibid.*), mais il faut remarquer que les Bulgares avaient alors un royaume sur le Volga, près des Khazares et qu'à cette époque (vers l'an 920) ils s'étaient déjà convertis au mahométisme.

P. 193 et note 2. — Sur R. Calonymos, il faut noter que M. Gross (*Monatsschrift,* 1878, p. 249) est d'accord avec Zunz et même recule son époque jusqu'au xe siècle. On ne peut faire aucun fond sur ce que Carmoli a trouvé dans un commentaire sur le *Mahzor* ; voy. *Hebr. Bibliogr.*, 1879, p. 2.

P. 194, note 1. — L'auteur du *Séder hadorot* n'avait pas une autre version du commentaire de Kimhi, il dit seulement (p. 28 *b*), au nom du *Schalschélet haqabbala*, que, d'après Kimhi, les Benjaminites allèrent dans le pays d'Aschkenaz (Allemagne), mais, en fait, dans le *Schalschélet haqabbala* (éd. Venise, 14 *a*) on lit : « dans les îles de Romania ». L'auteur du *Séder hadorot* s'est donc laissé tromper par ses souvenirs. Peut-être a-t-il confondu les Benjaminites avec les Chananéens, car, à la p. 27 *d*, il dit : « Une tradition rapporte que les habitants d'Allemagne (Aschkenaz) sont des Cananéens qui ont fui devant Josué. »

P. 198. — Au lieu de Neru, il faut lire Merw. — *Ibid.*, note, sur *Fatima* et *Adischah*, voyez Steinschneider, *Polem. u. apolog. Literatur,* p. 304-305.

P. 199. — On ne peut douter que Maschallah était un Juif, il portait le nom de Moïse ou Manassé (voir la note de M. Steinschneider sur Baldi, *Vite di matem. arabi,* 1874, p. 5-6). Quant à Jacob ibn Scharah אבן שערה (ou שארה, comme le porte le ms. 212 de Rossi), c'était, selon toute apparence, un savant arabe ; son nom véritable était Yacoub ibn Tarik (טארק). Du texte des paroles d'Ibn Ezra, imprimées dans la *Z. D. M. G.*, 1870, p. 356, il semble résulter que le Juif s'est contenté de conduire à l'arabe J. b. Scharah le savant indien Cancah. Voici, du reste, les termes d'Ibn Ezra : « Le Juif alla et usa de beaucoup de subterfuges ; un des savants de Arin consentit, à force d'argent, à venir avec lui auprès du roi. Le Juif lui jura qu'il ne le retiendrait pas plus d'un an et qu'il le ramènerait dans son pays. Alors le savant fut conduit au roi. Il se nommait Cancah et apprit aux Arabes les principes de l'arithmétique qui reposent sur neuf signes. Alors un savant traducteur arabe, nommé Jacob ibn Scharah, traduisit, par l'intermédiaire du Juif, le livre des tables des *serviteurs* » :

והלך היהודי ועשה מרמות רבות והתרצה לו אחד מחכמי ארין בהון
רב לבוא אל המלך ונשבע לו היהודי שלא יעכבנו רק שנה אחת וישיבנו
אל מקומו אז הובא זה חכם אל המלך ושמו כנכה והוא למד לישמעאל
יסוד המספר שהם ט׳ אותיות אז העתיק מפי החכם על ידי היהודי מתרגם

ישמעאל חכם ושמו יעקב בן שארה ספר לוחות המשרתים (voy. *ibid.*, p. 332, 371). En tout cas, ce Juif anonyme connaissait les deux langues, l'indien et l'arabe. Plus haut, on dit également qu'il traduisit pour le roi Alsaffah (Abd Allah Aboul-Abas, 750-754) le livre de *Kalila et Dimna*. Sur Sahl Altabari, voyez aussi M. Isidore Loeb, *Magazin*, 1880, p. 102. — D'après Mohammed ibn Ishaq dans son *Fihrist* (*Z. D. M. G.*, 1859, p. 630-631), il faut encore ajouter Sahl ben Bischr Abou Othman ibn Hani, appelé Haïa chez les Juifs, qui a écrit vingt ouvrages de mathématique ; — son élève, Khorzad ibn Darschad, a composé deux ouvrages ; — Sind ben Ali Alyehoudi Abou Altayib, qui se convertit au mahométisme sous le kalife Mamoun, fut nommé chef des géomètres et a écrit cinq ouvrages ; — Ibn Simaweih, le Juif, qui a écrit deux ouvrages, — et quelques médecins juifs cités par M. Loeb.

P. 202 et 467-468. — Il n'est pas prouvé que les Caraïtes aient commencé à apprendre la philosophie arabe et aient suivi le système des Motazila avant les Rabbanites. Le premier auteur connu qui se soit occupé de philosophie religieuse est David ben Merwan Al-Raki (de Rakah) surnommé Al-Mokameç (ou Mikmaç, voy. Steinschneider, *Polem. u. apolog. Literatur*, p. 68, 103), qui était un Rabbanite du IXe siècle ; or, l'écrit le plus ancien des Caraïtes que nous connaissions, le *Kitab el Anwar*, date de 937, et est ainsi postérieur de quatre ans à l'apparition du *Livre des Croyances* de Saadia. Schahrastani est de cet avis, ainsi que le montrent ses paroles, citées par M. Grætz (p. 437) : « Les Rabbanites chez eux sont comme les Motazila chez nous » פאלרבאניון מנהם כאלמעתזלה. La secte des Yodganites ne sont pas des Caraïtes, à la rigueur. Voici, à ce sujet, les termes de Kirkisani que nous croyons empruntés au *Mokameç*, dans lequel a puisé l'auteur du Eschkol ha-Kofer : אלבאב אלתאני עשר פי הכאיה קול יודגאן ודהו אלדאעי אן יודגאן איצא אדעי אלנבוה ואצחאבה יזעמון אנה אלמסיח ואנה לם ימות והם יתוקעון רגעה ואליודגאניה יחרמון אללחם ואלשראב ויסתעמלון אלצום ואלצלאה כתירא ויזעמון אן אלסבות ואלאעיאד כאקטה ענהם פי הדא אלעצר ואנמא הי דכר וקד שארכהם פי הדא אלקול קום מן אלקראיין ונחן נדכר דלך פינמא בעד ואלרד עליהם. « Le douzième chapitre (du premier livre) traite du Yodgan qui était missionnaire; Yodgan s'attribua le don de prophétie, et ses disciples croient qu'il est le Messie, qu'il est immortel et qu'il reviendra à eux. Les Yodganites s'interdisent l'usage de la viande et du vin, ils jeûnent et prient beaucoup, ils croient qu'actuellement les sabbats et fêtes sont abolis et ne sont plus qu'un souvenir. En ce point, ils ont été suivis par des Caraïtes, comme nous le dirons plus loin lorsque nous les réfuterons ». Ce n'est donc qu'en un point que

certains Caraïtes, tout comme certains Rabbanites, ont suivi les Yodganites, à savoir sur l'abolition des sabbats et fêtes. Néanmoins, tous les chefs du Caraïsme, depuis Kirkisani, se sont élevés contre cette opinion, à l'instar des Rabbanites.

P. 205-206. — Il faut dire que les polémiques des Caraïtes contre les écrits anciens des mystiques qui prêtent un corps à Dieu et aux anges, et leurs attaques contre les Rabbanites à ce sujet, n'avaient pas de fondement, car la croyance en ces mystères était accidentelle chez les Juifs : le gnosticisme s'est répandu chez les Juifs, en même temps que chez les chrétiens, comme l'a bien démontré M. Joel, *Blicke in die Religionsgeschichte*, p. 103-174. Lorsque les Gaonim et les chefs d'école de Babylonie devinrent plus éclairés, ils ne s'occupèrent plus de ces études, aussi les Caraïtes ne discutent-ils jamais contre eux, mais seulement contre les rabbins du Talmud. Le mysticisme est un accident qui se produit selon les circonstances, et auquel sont soumises toutes les religions. Le Caraïsme n'y a pas échappé non plus, et du XVIe au XVIIIe siècle, il a donné dans le mysticisme et a produit des écrits sur cette matière. Saadia leur a déjà répondu sur ce point (*Halikhot Qédem*, p. 70-71). — Sur Matatron, voy. *Hebr. Bibliogr.*, 1880, p. 119-120.

P. 209, note. — Le surnom de Kabesi, dérivé du nom de la ville de Kabes, a été porté par diverses personnes, il n'est donc pas nécessaire de l'effacer, comme le demande M. Grætz. J'ai même trouvé, dans des Réponses de Gaonim (ms. à Saint-Pétersbourg), ce surnom donné à beaucoup de personnages inconnus jusqu'à ce jour. (Voy. aussi *Hamagid*, XXI, p. 279, 289 ; *Carmel*, IV, p. 33, 36).

P. 210. — Ce n'était pas la synagogue, mais son propriétaire ou son fondateur qui portait le nom de נשלא, ainsi qu'il résulte de la Lettre de Scherira : ואיתרמו בבי כנישתא דבר נשלא (dans l'édit. Goldberg, p. 41, דבר נאסלא). Les noms de personnes précédés de *bar* sont, on le sait, très fréquents (Voy. *Arukh Completum*, II, p. 171-182).

P. 211, note 2. — Dans la réponse de Haïa, imprimée dans le *Taam Zeqénim*, il est dit de R. Mosché qu'on prétendait (la foule) qu'il s'entendait aux amulettes et à la sorcellerie. « Nos prédécesseurs, ajoute R. Haïa, firent une enquête sérieuse à ce sujet et reconnurent que la relation était fausse. » Haïa lui-même ne croyait pas à tous ces récits sur R. Mosché et il les réfutait ; voy. *ibid.*

Ibid. — M. Grætz se contredit dans ce passage. Dans le texte, il dit que nous ne connaissons pas la cause de cette querelle, puis il ajoute que sans aucun doute il doit y avoir la main des Caraïtes dans cette affaire. Nulle part on ne trouve rien de semblable, et il

n'est même pas rationnel de supposer que les Caraïtes, déjà à cette époque séparés des Rabbanites, se seraient occupés de questions concernant les académies. — L'assertion de l'auteur que les Rabbanites auraient été les élèves des Caraïtes repose sur les preuves citées p. 500-503. Or, une partie en est tirée d'épigraphes de Firkowitsch sur Mosché hanaqdan, et de documents semblables, et une autre de certains usages des ignorants qui demeuraient au milieu des Caraïtes, et dont on ne peut rien conclure, ou d'usages et de lois anciennes tombées en désuétude ou modifiées en Babylonie et conservées dans d'autres régions, que les Caraïtes reprenaient par opposition aux Rabbanites.

P. 212-213 et 464-466. — Pour ce qui est relatif à Nissi ben Noah, M. Grætz s'appuie sur le commentaire de cet auteur sur le Décalogue. Or M. Frankl a déjà démontré (*Schachar*, VIII, p. 29-31, 78-80, 119-127, 177-184) que cet ouvrage est apocryphe. Il suffit de l'ouvrir pour voir qu'il est postérieur à cet écrivain, car les anciens ne connaissaient pas les expressions סוג שפל, סוג כולל, etc., employées dans ce commentaire.

P. 214-215 et 470-471. — Kirkisani dit au sujet d'Ismaël Akbari : « Après Anan, fut Ismaël Akbari, à l'époque d'Almotaçam Billahi (khalife de 834 à 842), toutes ses paroles confinaient à la folie (en marge : et quiconque l'entendait se moquait de lui) et, malgré son insanité, il était fier de lui-même et rabaissait beaucoup Anan dans ses écrits. On a raconté de lui qu'au moment de mourir il dit à ses compagnons d'écrire sur sa tombe : « Le char d'Israël et ses cavaliers (cf. II Rois, 2, 13) ».

וכאן בעד ענן אסמעיל אלעכברי ודלך פי איאם אלמעתצם באללה
ואכתר כלאם אסמעיל יוול אלי אלגנון (ומן סמעה ממן כאן קוי אלמערפה
יהזא בה ומע הדא) פאנה כאן מע גהלה שדיד אלעגב בנפסה לאנה יסתצגר
ענן פי כתבה כתירא וחכי ענה אנה קאל לאצחאבה למא הצרתה אלופאה
אן יכתבו עלי קברה רכב ישראל ופרשיו

Remarquons en passant que c'est la première fois qu'on parle dans la littérature juive du moyen âge de l'existence d'inscriptions tumulaires. Quant à Mousa Zafrani, voici ce qu'en dit Kirkisani : וכאן מע האולא ובעדהם מוסי אלזעפרני אל מערוף באבי עמראן אלתפליסי
וכאן מן אהל בגדאד לאנה ארתחל אלי תפליס והי מדינה מן מדן ארמעיה
פאקאם בהא ותאבעה עלי מדהבה מאעה והם בהא אלי הדה אלגאיה ואצחאב
אסמעיל יזעמון אן אבא עמראן תלמידא לאסמעיל ועה אבד. « A leur époque (d'Ismaël Akbari et de Benjamin Nahawendi) et après eux fut Mousa Zaphrani, surnommé Abou Amran Tiflisi, habitant de Bagdad qui se rendit à Tiflis, ville de l'Arménie [plus correctement de Géorgie], où il établit sa résidence. Une multitude de gens embrassèrent ses opinions, jusque dans ces pays, et les disciples

d'Ismaël (Akbari) prétendent que cet Abou Amran était élève d'Ismaël et qu'il a suivi son système ».

P. 217. — Le motif pour lequel les partisans de la *Composition* ne permettaient pas de prendre plus de quatre femmes est, selon toute apparence, parce que les premiers Caraïtes ont imité en cela les musulmans. Or, on sait que le Coran (IV, 3) dit que le mieux est d'avoir quatre femmes. Mais cette idée même a été empruntée par Mahomet aux Juifs, car elle vient du Talmud (*Yebamot*, 44*a*). Voir *Literaturblatt des Orients*, I, p. 346, et les notes de Steinschneider, dans מאמר היהוד p. 34.

P. 222. — M. Grætz ajoute trop foi à Agobard, il ne voit pas que c'est l'habitude des judéophobes d'exagérer l'importance de la richesse des Juifs pour soulever contre eux la fureur populaire en excitant la jalousie et en montrant le danger que ces richesses font courir aux chrétiens et au christianisme. Il ne faut accepter ces renseignements que sous bénéfice d'inventaire.

P. 240, note 2. — Les croyances relatives au Messie fils de Josèphe, à ses souffrances et à sa mort, sont très anciennes, puisqu'on les cite en passant dans le Talmud comme une chose connue (*Soucca*, 52, voir Tosephot B. M., 114 *b*). Les détails de cette légende se trouvent mentionnés dans Saadia, ch. VIII du Livre des Croyances (dans le texte arabe, p. 239-241 ; dans la traduction hébraïque, éd. Leipzig, 1864, p. 122-123).

P. 248 et note 7. — Dans la Réponse de R. Haïa, citée plus haut, il faut lire « l'Espagne » au lieu de « la France », comme le porte le ms. d'Oxford (Geiger, *Jüdische Zeitschrift*, II, p. 305) et celui de M. Halberstam (voyez ses notes et corrections aux Réponses des Gaonim, édit. Lick, p. 30, note 6). R. Natronaï entretenait une correspondance suivie avec les Juifs d'Espagne, comme je l'ai montré dans *Meassef Niddahim* (dans le *Schachar*, au commencement de l'étude sur Samuel hanagid) ; c'est là l'origine de la légende qui fait venir Natronaï dans ce pays.

A. Harkawy.

(*A suivre*).

DOCUMENTS ET NOTICES

SUR L'HISTOIRE POLITIQUE ET LITTÉRAIRE DES JUIFS EN ITALIE

I

CONDOTTA DES JUIFS D'ASOLO EN 1520[2].

I. On connaît le massacre des Juifs d'Asolo (Etat vénitien) en 1547, et on sait que M. le Dr Osimo, de Padoue, qui l'a décrit dans une excellente monographie[3], a prouvé que les Juifs étaient établis dans cette ville en 1528[4] et conjecturé qu'ils y demeuraient déjà en 1518[5]. Cette conjecture est confirmée par la lettre ducale du 16 mars 1520 que nous publions ici, lettre adressée par le doge de Venise Léonardo Loredan au Podestà d'Asolo, et par laquelle est étendue aux Juifs d'Asolo la concession faite en 1508 aux Juifs demeurant sur le territoire de la République vénitienne[6]. Ce document, qui a échappé à M. Osimo[7], se trouve dans les archives de la commu-

[1] Pour ce travail, comme pour mes précédents écrits (*Notizie e documenti di letteratura e storia giudaica*, p. 4, note *, et p. 29, note *; *Saggio di giunte e correzioni al lessico talmudico* [*Levy-Fleischer*], p. 13; *Nuovo Saggio*, etc., p. 4), je dois beaucoup à la collaboration de mon frère, le professeur E. Lattes.

[2] Dans le langage officiel de la République de Venise, on appelait *condotta* (sauf-conduit) la permission accordée aux Juifs de pouvoir demeurer quelque part pour un temps limité.

[3] Osimo, *Narrazione della strage compita nel 1547 contro gli Ebrei d'Asolo e cenni biografici della famiglia Koen-Cantarini originata da un ucciso Asolano*. Casale-Monferrato, 1875.

[4] Osimo, p. 12.

[5] Osimo, p. 9.

[6] Pièce I, plus loin.

[7] Osimo, p. 13 et p. 28, note *e*, rappelle seulement une pièce ducale postérieure, du 25 septembre 1548, où il est dit que le sauf-conduit de certains Juifs devant expirer en octobre prochain, ils ne pourront plus, à partir de cette date, prêter à usure, mais pourront rester dans la ville et y exercer leur négoce.

nauté israélite de Padoue[1]. C'est la pièce originale, formant un fascicule de six feuillets non chiffrés, en parchemin.

La lettre ducale porte pour titre : *Condotta 1521*, et il est dit qu'elle fut « apportée par Grassino, Marco et Moïse, habitants d'Asolo, le 21 janvier 1521. » Ce Grassino est probablement le père des deux frères Anselmo et Mandolino feu Grassino, qui échappèrent au massacre de 1547; Marco est le Marco Kohen, souche de la famille Kohen-Cantarini, qui périt dans ce massacre ; Moïse y mourut aussi[2].

II. Les privilèges accordés aux Juifs par notre lettre ducale sont :

1° Les Juifs peuvent habiter dans les terres de la République partout où cela ne leur est pas expressément défendu, et y exercer le commerce, mais non prêter de l'argent, sauf ceux qui en ont déjà obtenu antérieurement la permission et qui devront observer les règles en vigueur sur la Terre ferme[3].

2° Les banquiers prêteurs sur gages ne pourront garder le gage que pendant 15 mois; après ce délai, ils pourront encore le retenir 3 mois, mais non davantage, à moins du consentement du débiteur, lequel consentement devra être inscrit en latin sur la police du gage, l'inscription dans le registre du prêteur n'étant pas suffisante[4].

3° Le banquier qui aura échangé le gage sera condamné à perdre le capital prêté avec les intérêts et à une amende de cent ducats, dont la moitié pour le dénonciateur, l'autre moitié pour l'hôpital de la Pitié de la ville ou pour quelque autre œuvre pie, à la désignation du Recteur de la province. Le banquier qui aura trompé l'emprunteur ou violé le présent décret sera condamné à payer le dommage, plus 20 0/0 de cette somme à partager comme ci-dessus.

4° Le banquier ne sera pas responsable de la détérioration des objets en gage, pourvu qu'il assure sous serment qu'il a pris tous les soins nécessaires pour leur conservation[5].

[1] Boîte n° 61, *Condote*. J'ai déjà parlé de la richesse de ces archives dans mes *Notizie e documenti*, p. 19.

[2] Osimo, p. 10, 27, 31.

[3] Ces mots désignent les pays de l'ancien royaume lombardo-vénitien, autrefois soumis à la République, en opposition avec l'Istrie, la Dalmatie et les îles Ioniennes, qui appartenaient également à la République et s'appelaient « pays maritimes ».

[4] Cf. articles 12, 13, et note 5.

[5] Voyez des dispositions analogues dans les *Capitula Judeorum Pirani* (1463), § 17, où cependant il n'est pas question du serment. *Revue*, II, p. 192.

5° Défense de prêter sur des vases sacrés [1], des étoffes étrangères de soie ou d'or, le tout déjà prohibé par d'autres lois.

6° En temps de guerre, les banquiers pourront porter les gages à Venise, pour les mettre en sûreté, et les rapporter, sans payer l'octroi.

7° Ce règlement aura une durée de 4 ans, après lesquels les Recteurs devront, à la requête des banquiers, faire une proclamation pour que les propriétaires des gages viennent les libérer, sinon ils seront vendus [2]. Après la troisième année, si le gouvernement n'a pas renvoyé les Juifs et si ceux-ci n'ont pas déclaré qu'ils veulent renoncer au présent arrangement, la concession sera prolongée d'un an, et ainsi de suite, d'année en année.

8° Si les Juifs sont renvoyés ou partent volontairement, il leur sera accordé, suivant l'usage, pour liquider leurs banques, un délai d'un an, durant lequel il ne leur sera demandé aucun impôt, et pendant lequel aussi les banquiers ne pourront point prêter de l'argent ni les fripiers faire du négoce.

Ici finit le décret de 1520 ; viennent ensuite les *capitoli* du 3 août 1508.

9° Les Juifs pourront continuer à demeurer dans les endroits où ils sont établis, avoir des maisons en location et tenir des banques de prêts sur gages, à l'exception des objets sacrés, sous peine de les restituer sans aucun dédommagement [3] ; ils ne seront obligés de restituer les objets volés qui leur auront été donnés en gage qu'après versement du capital et des intérêts [4], ni aucun séquestre ne pourra être mis sur les objets en gage, si ce n'est pour dette envers le gouvernement.

10° Aucun banquier ne pourra être forcé de prêter contre sa volonté, ni de prêter sans gage, ni de restituer les gages avant payement du capital et des intérêts, sauf les armes [5] et les *barede* (?), et les gages pourront être transportés d'un lieu dans un autre, mais les intérêts ne courront qu'à partir de l'inscription dans le registre.

11° Pendant leurs fêtes, les Juifs ne pourront être obligés à faire aucune opération de prêt sur gages [6]. Ils pourront se prêter de l'argent entre eux selon leur bon plaisir et ne seront pas tenus à re-

[1] Cf. art. 9, et *Capitula*, § 8 ; *Revue*, II, p. 191.
[2] Cf. *Capitula*, § 28 ; *Revue*, II, p. 194.
[3] Voy. plus haut art. 5 et note 1.
[4] Cf. *Capitula*, § 9 ; *Revue*, II, p. 191.
[5] Cf. *Capitula*, § 23 où « les armes de toute sorte » sont comprises parmi les objets sur lesquels les Juifs peuvent refuser de prêter de l'argent. *Revue*, II, p. 193.
[6] Cf. *Capitula*, § 10 ; *Revue*, II, p. 193.

cevoir ou à donner des pièces hors de cours ou qu'ils sauront devoir être mises hors de cours.

12° Le gage séra gardé 15 mois[1], après lesquels, si l'emprunteur ne paie pas les intérêts, le gage sera vendu à l'encan selon le mode en usage, sous la surveillance de l'intendant[2] et il ne pourra être adjugé sans le consentement du Juif à un prix inférieur au montant du capital avec les intérêts et les frais[3]. L'intendant devra tenir un compte de la vente, afin que les intéressés puissent en prendre connaissance. Le surplus de la vente, s'il y en a, appartient au propriétaire du gage vendu[4], qui pourra le réclamer au banquier juif; s'il ne le réclame pas, il sera versé à l'intendant.

13° Si la vente n'est pas faite après les 15 mois, les intérêts cessent de courir, à moins que l'emprunteur ne consente à laisser plus longtemps l'objet en gage[5]; s'il veut le vendre avant le terme, il devra en avertir le banquier juif en présence de deux personnes, et si le banquier ne veut pas consentir, les intérêts cesseront de courir.

14° On ajoutera foi aux mentions inscrites dans les registres des Juifs et confirmées par leur serment, à moins que deux témoins dignes de foi n'attestent le contraire[6].

15° Les Juifs pourront acquérir un terrain pour enterrer leurs morts suivant leurs rites[7] et une petite maison pour le gardien du cimetière; ils pourront avoir une synagogue[8] et des auberges pour les Juifs étrangers; les bouchers devront leur fournir sans différence de prix les viandes des animaux tués suivant le rite juif[9].

16° Les Juifs devront rester chez eux depuis le jeudi saint jusqu'au samedi saint[10], d'une cloche à l'autre, selon l'usage, et les Recteurs devront faire les publications d'usage pour que les Juifs ne soient pas molestés[11] pendant la semaine sainte; ils seront, dans les lieux où ils demeurent, exempts de toute charge et du

[1] Voy. plus haut art. 2.

[2] Cf. *Capitula*, § 26: Un juge de Pirano avec le chancelier du Podestà assisteront à la vente des gages. *Revue*, II, p. 192.

Capitula, § 19: Si le produit de la vente est insuffisant pour payer le capital et les intérêts. le propriétaire devra dédommager le Juif. *Revue*, II, p. 192.

[4] *Capitula*, *ibid.*

[5] Voyez plus haut art. 2. Cf. *Capitula*, § 18: La faculté est laissée aux Juifs de conclure des arrangements particuliers avec les emprunteurs pour garder les gages au-delà de deux ans.

[6] Cf. *Capitula*, § 4; *Revue*, II, p. 190 et p. 180, note 2.

[7] Cf. *Capitula*, § 12; *Revue*, p. 191.

[8] Cf. *Capitula*, § 13.

[9] Cf. *Capitula*, § 11.

[10] Cf. *Capitula*, § 30, où il est parlé *seulement* (peut-être par erreur) du vendredi saint d'une cloche à l'autre. *Revue*, II, 194.

[11] Cf. le ban du vice-capitaine de Trieste mentionné dans *Revue*, II, p. 183, note 1.

logement militaire, pourvu qu'ils paient leurs contributions au gouvernement.

17° Partout ils auront pour juges civils et militaires le Podestà et sa cour[1].

18° S'ils égarent un objet en gage, ils en payeront la valeur[2], et si deux témoins dignes de foi attestent que sa valeur réelle est supérieure à la valeur convenue, ils payeront aussi le surplus, déduction faite du capital et des intérêts. En cas d'incendie, de vol ou de pillage, ils ne seront tenus à payer aucun dédommagement[3].

19° En temps de peste, l'emprunteur qui voudra libérer son gage mais n'osera pas aller le retirer, pourra déposer l'argent à la chancellerie, et toute opposition contraire sera sans valeur ; si la peste est dans la maison d'un Juif, ni lui ni ses enfants ne pourront être molestés pendant la clôture.

20° Les Juifs en voyage sont dispensés de porter la barette jaune[4].

21° Les présents articles dureront 5 ans à partir de l'approbation du Sénat de Venise ; en cas de révocation, les Juifs ne pourront plus faire de prêts, mais les prêts antérieurs continueront à courir jusqu'à ce que les gages soient libérés ou vendus.

22° Les susdits articles devront être strictement observés et registrés dans les actes de la chancellerie du lieu, l'original étant rendu aux Juifs.

II

PRIVILÈGE ACCORDÉ AUX JUIFS EN 1572 PAR LE DUC EMANUELE FILIBERTO DE SAVOIE.

I. A propos d'un exemplaire imprimé de ce privilège, conservé à présent dans les Archives de la Communauté israélite de Padoue, le savant baron A. Manno, qui a fait connaître un autre privilège de 1568[5], nous écrivait de Turin le 19 mai 1880 : « L'im-

[1] Cf. *Capitula*, § 23 ; *Revue*, II, 193.
[2] Cf. *Capitula*, § 25 ; *Revue*, II, 194 et note 1.
[3] Cf. *Capitula*, § 17 ; *Revue*, II, p. 192.
[4] Cf. *Capitula*, § 15, où il est question du O jaune ; *Revue*, II, p. 191 et p. 181, note 1. Il est aussi question de la barette jaune obligatoire pour les Juifs d'Asolo, dans Osimo, p. 13 et p. 28, note *f*.
[5] *Miscellanea di storia Italiana*, XVI, 271.

primé très rare que vous avez eu la bonne fortune de découvrir est entièrement inconnu, au moins à moi... Le privilège lui-même est également inconnu et il n'en existe ou du moins on n'en a encore découvert ni l'original ni une copie dans nos Archives (*Archivii Camerali*). » Et plus tard, M. Manno nous disait, dans une lettre du 20 juin 1880 : « La pièce imprimée que vous avez découverte est inconnue et assez importante. »

Outre cet exemplaire imprimé, composé originairement de 8 feuillets ou 16 pages non chiffrés, dont aujourd'hui les deux derniers manquent, il se trouve dans les susdites archives, un exemplaire manuscrit[1] à l'aide duquel on peut compléter ce qui manque dans l'imprimé. La rareté du document et son importance nous engagent à le publier ici intégralement[2], en l'accompagnant de quelques explications.

II. Comme l'indiquent le titre et l'introduction de la pièce, elle contient un privilège particulier accordé en 1572 par le duc Emanuele Filiberto à l'instance de Vitale di Sacerdoti et de son fils Simone, qui lui avaient mis sous les yeux des lettres patentes de Paul III[3], de Jules III[4] (6 février 1559), du duc de Ferrare[5] (24 septembre 1559), du duc de Florence (26 juin 1551), confirmatives de concessions antérieures ; par le présent privilège le duc de Savoie permet aux Juifs de tous pays, Italiens, Allemands, Espagnols, Portugais, Levantins, de Barbarie et de Syrie, de venir et demeurer dans ses Etats aux conditions suivantes :

[1] Boîte n° 61, *Condote*.

[2] Pièce II, plus loin.

[3] Il nous est parvenu plusieurs documents concernant les relations de ce pape avec les Juifs et sa bienveillance envers eux. La lettre patente à laquelle il est fait allusion ici est sans doute la bulle du 15 février 1543, confirmant les privilèges accordés aux Juifs, bulle qui fait partie (n° 11) des documents cités à la suite de la consultation de 1787 en faveur de la communauté israélite de Rome (voyez ma notice dans le *Vessillo Israelitico*, 1880, p. 309). En outre chez Bertolotti, *Speserie segrete e publiche di Papa Paolo III* (dans *Atti e memorie delle RR. deputazioni di storia patria dell' Emilia*, nouvelle série, vol. III, partie I, Modène 1878, p. 203), on lit ces deux curieuses notices : « 1547, 5 juillet. A Abram juif, pour deux tiers d'once de baume vendu à N. S., écus 16.50. A Sabbatuccio juif, à qui N. S. a donné *pour ses besoins*, écus 11. » Enfin, les historiens racontent sa bienveillance envers les *Marranes* d'Espagne, qu'il protégea contre l'intolérance de Juan III, roi de Portugal (Cassel, *Judengeschichte*, dans Ersch et Gruber, p. 152 ; Graetz. *Geschichte*. IX, p. 293 et suiv.) Cf. A. Ronchini, *Giovanni 3° di Portogallo, il cardinal Silva e l'inquisizione* dans *Atti e memorie*, etc., vol. IV, part. I, Modène, 1879, p. 113-151 ; Fulin, *Bullettino bibliograf. dell' Archivio Veneto*, p. 21, n° 47, dans *A. V.*, tome XIX, part. II.

[4] Pour les relations de ce pape avec les Juifs, voir Graetz, *l. c.*, p. 357.

[5] Alphonse II, mort en 1597 ; le continuateur anonyme de l'*Emek habbakha* dit de lui (p. 165) qu'il fut un des pieux parmi les nations, et que tous les fils d'Israël pleurèrent sa mort.

1° Vu la requête de Vitale et les lettres apostoliques de Jules III, du 6 décembre 1552, concernant les Juifs espagnols et portugais résidant à Ancône et autres lieux de l'Etat pontifical, la plus large liberté de conscience et du culte est assurée aux Juifs espagnols et portugais qui viendront s'établir dans les terres du duc de Savoie, avec défense expresse faite aux inquisiteurs et à toute autre personne ecclésiastique de les molester, quand même ils auraient passé auparavant pour chrétiens, et avec exemption de porter aucun signe distinctif[1].

2° Ils pourront exercer toutes les professions et tous les commerces.

3° Ils ne seront pas recherchés pour aucune poursuite criminelle ni pour aucune dette civile relative à leur séjour antérieur dans quelque autre pays.

4° En cas de guerre ou de peste, ils pourront se transporter où ils voudront.

5° Ils seront exempts du logement militaire et de toute autre charge[2], excepté la gabelle et la douane.

6° Les artisans et les marchands juifs ne pourront pas être astreints à contribuer aux compagnies et corporations de métiers des chrétiens.

7° Les esclaves achetés par les Juifs ne pourront être baptisés, à moins que le propriétaire juif ne reçoive d'abord la valeur de son esclave.

8° Ils pourront introduire librement où ils voudront toute espèce de marchandise, en payant la douane, à l'exception des objets de joaillerie.

9° Il sera rendu un jugement sommaire et expéditif de leurs créances[3].

10° Et pleine foi sera ajoutée, à ce sujet, à leurs registres, à moins de preuve contraire[4].

11° Ils ne seront pas cités en justice pendant leurs jours de fête.

[1] La même concession se lit dans la lettre de Paul III en faveur des commerçants étrangers faisant le commerce avec Ancône. Cassel, *ibid.*, p. 152.

[2] Une disposition identique se trouve dans le décret du Sénat de Venise de 1508 ; voy. plus haut, I, § 2, art. 16.

[3] Cf. *Capitula Jud. Pirani* (1483), § 5 ; *Revue*, *l. c.*, p. 180 et note 3. La clause « dans les cas de mise en accusation », imprimée en tête de ce résumé, manque dans le texte original, duquel il me semble résulter évidemment qu'il ne s'agit pas là d'une procédure pénale, mais, comme ici, de la procédure civile sommaire accordée aux banquiers juifs, afin qu'ils puissent faire rentrer plus facilement leurs créances, et c'est là le cas du document de 1448 cité dans la note.

[4] Cf. I, § 2, art. 14 et note 6.

12° Les bouchers chrétiens leur fourniront les viandes préparées selon leurs rites aux mêmes prix qu'aux chrétiens [1],

13° Ils pourront acquérir tous objets, excepté des vêtements sacrés [2], mais seulement pendant le jour et à condition que les vendeurs ne soient pas des enfants.

14° Ils pourront acheter des maisons et des terres.

15° Prendre des maisons en location.

16° Acquérir un terrain pour y enterrer leurs morts ou récupérer celui qu'ils avaient possédé antérieurement [3].

17° Pendant la semaine sainte, ils pourront vaquer librement à leurs affaires, mais resteront enfermés chez eux depuis la dernière cloche du jeudi jusqu'à la première du samedi [4].

18° Ils pourront se prêter de l'argent entre eux comme il leur plaira [5].

19° En cas de différend entre Juifs, indigènes ou étrangers, ils pourront recourir à leurs propres juges, qui décideront suivant la loi juive et pourront prononcer l'excommunication ou des amendes dont la moitié appartiendra au gouvernement et l'autre moitié aux institutions pieuses des Juifs.

20° Ils pourront ériger des synagogues [6] et former une communauté, élire des officiers et députés avec autorisation de répartir entre les contribuables les dépenses de la Communauté.

21° Ils ne seront pas obligés de contribuer au paiement des dettes contractées par les Juifs résidant déjà antérieurement sur les terres du duc de Savoie.

22° Les médecins et chirurgiens juifs pourvus régulièrement du diplôme d'une université pourront librement pratiquer en tout lieu; les étudiants actuels ou ceux qui passeront docteurs plus tard jouiront des mêmes privilèges et honneurs que les chrétiens.

[1] Cf. I, § 2, art. 15 et note 9.

[2] Cf. I, § 2, art. 5 et note 1.

[3] Cf. I, § 2, art. 15 et note 7. Dans le recueil inédit des lettres hébraïques de Léon [de] Modène, rabbin à Venise, dont je me propose de traiter prochainement, se trouve (f° 57*a*) une déclaration hébraïque non datée relative au recouvrement de l'ancien cimetière juif de Portogruaro, dans l'État Vénitien, cimetière qui avait passé entre les mains des chrétiens et dont les Juifs demeurant en cette ville avaient grand besoin à cause de l'éloignement de tout autre site semblable. Les signataires de cette déclaration ayant régulièrement recouvré le terrain et l'ayant consacré de nouveau à son ancienne destination, décidèrent d'accorder à tous ceux qui le voulaient le droit de copropriété, moyennant la somme d'un sequin, et d'élire ensuite, pour cet objet, deux députés qui seraient chargés de la conservation de ce terrain, de garder le tronc avec l'argent ainsi réuni, de concéder la sépulture à ceux qui la demanderaient, de fixer et d'encaisser la taxe correspondante.

[4] Cf. I, § 2, art. 16 et note 10.

[5] Cf. I, § 2, art. 11.

[6] Cf. I, § 2, art. 15 et note 8.

23° Les Juifs portugais et autres qui viendront demeurer dans l'Etat recevront une attestation de l'officiel du gouvernement, qui sera autorisé à les répartir dans les endroits qui lui sembleront le mieux choisis pour cet objet; s'il n'y a pas encore, dans ces endroits, de banque juive, ils y feront seulement le commerce, mais ne pourront y prêter de l'argent.

24° Le Juif convaincu d'avoir eu commerce avec une chrétienne payera la première fois 50 écus, la seconde fois 100 écus, et en cas d'insolvabilité, il recevra en public, la première fois deux traits de corde, la seconde fois, quatre traits, la troisième fois, la peine qui sera prononcée.

25° Aucun Juif ni Juive ne pourra être contraint à recevoir le baptême, et ceux qui voudront se baptiser librement, à l'exception des mineurs jusqu'à 15 ans, devront attendre quarante jours, pendant lesquels chacun pourra leur parler librement.

26° Comme il est défendu de maltraiter les Juifs, si toutefois ils sont maltraités, il sera rendu promptement justice, et on prêtera foi à la déposition des Juifs à ce sujet, si ce ne sont pas les Juifs intéressés.

27° Le Juif qui n'a pas d'héritiers pourra léguer ses biens à qui il voudra.

28° Les Juifs pourront faire imprimer, avoir chez eux et distribuer tous les livres hébreux qui ne sont pas à l'index[1].

29° Ils pourront avoir des serviteurs chrétiens des deux sexes et des nourrices chrétiennes.

30° Il sera nommé trois conservateurs des Juifs, l'un en Savoie, l'autre dans le Piémont, le troisième dans le comté de Nice, qui nommeront à leur tour des sous-conservateurs dans tous les lieux habités par des Juifs.

31° Si les Juifs veulent se retirer du pays avant l'expiration de la présente concession, il leur sera fourni contre payement les moyens de transport nécessaires.

32° Les susdits Juifs pourront amener dans l'Etat des Turcs, des Maures, des Persans, des Arméniens et des hommes de toute autre nation, lesquels jouiront d'une liberté absolue d'exercer le commerce.

33° Les mêmes Juifs jouiront de toutes les autres franchises

[1] C'est l'*Index tridentinus* bien connu, publié avec la bulle de Pie IV, du 24 mars 1564. Cf. Graetz, *l. c.*, p. 392, note 1, qui cite inexactement le texte de la notice du continuateur anonyme de l'*Emek habbakha* dans le passage où il est question de la permission de publier le Talmud sous la condition d'en changer le titre : il faut lire, en cet endroit (p. 138), אך כי ישנו את שנו, et non את טענו; ainsi tombe le reproche d'inexactitude que Graetz adresse à l'anonyme.

accordées aux Juifs du Piémont dans leurs privilèges du 28 novembre 1565.

34° Les présents articles dureront vingt-cinq ans et devront être observés strictement par tous les magistrats, sous peine de 100 écus pour chaque contravention.

M. Lattes.

PIÈCE I.

Condotta 1521.

P[resen]tatum p[er] Grassinum, Marcum et Moysem hebreos habitatores Asylli. Die VII Januarij MDXXI.

Leonardus Lauredanus Dei gratia Dux Venetiar. etc. Nobilib. et Sapientibus viris Jacobo Marcello de Suo Mandato Potestati Asylli et Successoribus Suis Fidelibus Dilectis Salutem et Dilectionis affectum. Ve Significamo come hoçi nel Senato n[ost]ro habiamo confirmato per anni quatro principiando adi primo ditto li Capitoli de li hebrei Feneranti ne le Terre, et luogi nostri concessi del 1508 adi tre avosto: i quali in calce litterarum sarano descripti, cum tute le concession modi, et Correction limitate: et decise nel ditto Conseio adi do Marzo preditto : le qual serano infrasc[r]itte videlizet. Che ne le Terre et luogi nostri dove non è prohibito per li Consegli nostri possano li hebrei habitar: et mercadantar, come solevano fare avanti la guerra[1], ma non possano prestar ad usura, salvo quelli che al presente hano concession de posser prestar. I qual debano servar li presenti Capitoli pertinenti a quelli da Terra Ferma : et siano obligati, li banchieri tenir li pegni mesi XV cum li modi se contien ne li Capitoli del MDVIII et passati ditti mesi XV non possino tenir li pegni piu de mesi Tre per alcun modo salvo sel non sera de consentimento del Impegnador el qual consentimento non vaglia et chel fusse notado in libro, sel non sara etiam notado sopra el boletin in lingua latina.

Non se debi dare fede a zonte et postille che fusseno scripte sopra i libri et zornali de li banchi, se le non serano etiam notade sopra el bolletino ut supra.

Se alcun Banchier, over sui ministri cambieran[n]o alcun pegno cadano a pena de perder el cavedal et usura et ducati cento de la qual pena la mita sia del accusador et laltra mita del hospedal de la pieta di quel luogo dove sara el bancho, et non essendo hospedal de pieta

[1] C'est-à-dire la guerre entre la République de Venise et la ligue de Cambrai, en 1509.

sia data ad pias causas dove apparera al rector. Et similiter se ditti banchieri, over sui ministri inganerano alcuno che impegnera over contrafarano ad alcuno de li ditti Capitoli, cazi a pena de refar lingano, et pagar XX p [er] cento le qual siano ut supra divise : — Et se per caso alcuno pegno se tarmasse over fusse rosegato da sorzi non sia obligato el Banchier ad refar el danno, Dummodo chel habi sborado li pegni do volte al anno et tenuto le gatte cum li busi a le porte, et de questo, siano creduti per suo Juramento. — Item cussi come non possono prestar sopra Paramenti di chiesie : et altre cosse sacre, cussi non possino prestar sopra peçe over cavezi de panni de seda, et doro novi forestieri prohibiti per le leze nostre : — Et se a tempo de guerra i Banchieri de Terra Ferma volesseno per mazor securita portar li pegni del Bancho in questa nostra Cita possino portarli : poi etiam reportarli senza pagamento de Datio : — Demum debi la presente Concession et Capituli durar per anni quattro proximi : principiando lanno adi primo marzo presente, i qual compiti debino li rectori ad ogni rechiesta de quelli tenirano Banchi in Terra ferma far far le proclame che cadauno che ha pegni a li banchi debi venir a scoderli, aliter che se venderano ; et questo aciochè i possano saldar li banchi sui : Dechiarando che se compidi li tre primi anni de la presente concession la Sig[no]ria nostra non licenciasse li hebrei, over che loro non toleseno licentia de non voler piu continuar : ultra li ditti anni quatro Tunc se intenda questa concession esser confirmata per uno anno, ultra li anni quatro preditti, et cussi de anno in anno : Verum se la S[igno]ria n[ost]ra li desse licentia, et Combiado over che loro el tolesseno : al hora habino termene compito el quarto anno de un altro anno a saldar i banchi iuxta el consueto, Zo è scuoder et vender cussi li banchieri come li strazaruoli : Nel qual tempo non habino a pagar graveza ne tansa alcuna, ne loro Banchieri possino da novo prestar, ne li Strazaruoli comprar, et cusi sia observato de tempo in tempo altro in contrario non obstante. Li capitoli veramente del 1508 de tre Avosto sono questi videlizet PRIMO che tutti quelli hebrei, compagni, et factori, et che haveranno causa da loro, che sotto fede de lettere ducal fin questo zorno hanno continua a prestar ne le Terre et luogi nostri possino in quelli star et habitar cum tutte le sue fameglie et tenir case ad afficto et tenir i loro soliti banchi, et possino imprestar cum le utilita consuete de i luogi, cussi a Ter [r] ieri, come a Forestieri, et cussi cum scripti, come sopra pegni de qualunque sorte exceptuando croxe : calexi : Patene : Paramenti, Messali, et altre simel cosse sacre : sotto pena de restituir sença pagamento alcuno : et sel se trovasse alcun pegno sopra el qual havesseno presta fusse sta robato o transfurato : non possino esser astretti a restituir se i non haveran[n]o i suo danari del cavedal et utile : Ne possi esser sequestra alcun pegno over intromesso salvo per danari de la Sig[no]ria nostra : Et similiter non possino esser astretti ad prestar ad alcun contra il suo voler, ne tolti i danari havesseno nei banchi sença pegno, ne ad restituir pe-

gni ad alcun, à soldati o altri, se i non haverano i danari del suo cavedal, et utile, salvo se i non havesseno presta sopra arme et barede, li qual pegni possino portar da luogo a luogo, non li corando utile fino non serano notadi al bancho : Ne siano astretti a le sue feste a pignorar o render pegno ne in iudicio o pignoradi o far altro contra il suo rito : et consuetudine : et fra essi hebrei se possino prestar danari a utilia come a loro parera. Non siano tenuti tuor ne possino dar monede bandite, o fusse divulgo se volesseno bandir, o altre monede che non fusseno corrente : — Item che essi hebrei siano obligati tenir li pegni mesi XV et passato dicto termene non li essendo sta paga tuta la utilita corsa debino far vender ditti pegni al publico incanto secondo il consueto, cum el soprastante, et spese solite del luogo, Non possendo el soprastante deliberar alcun pegno per manco del Cavedal utile et spese senza volunta del hebreo. Tegnando esso soprastante el scontro de quello se vendera azio cadauno possi veder le sue razon : et siano obligati essi hebrei dare el soprabundante sel ne sera a quelli de chi sera el pegno che rechiederano : et similiter ad ogni rechiesta de i rectori nostri : Siano tenuti ad exborsar essi soprabundanti se attrovassero a la mano al soprastante deputato del luogo ; iuxta il consueto : Et si passati li XV mesi non venderano li ditti pegni non li corra alcuna usura salvo sel non fusse de consentimento del impegnador, che i tegnisseno pegni piu tempo, et casu quo lo impegnador avanti i XV mesi volesse il suo pegno fusse venduto per non star sopra lo interesse facendolo intender impresentia de do persone alio hebreo, siano tenuti venderlo : et non lo vendendo non li corra piu utile alcuno, et sia data pura fede a tuti li libri a zornali loro cum il sagramento suo consueto : salvo se per doi homeni almeno degni di fede non fusse pruova el contrario. — Item che ditti hebrei possino comprar et tenir tanto terren cum la caseta del guardian, che possino seppelir i suo corpi, come haveano a lido [1], et quelli sepelir secondo il suo rito : et similiter possino tenir la sua sinagoga al solito, nec non el suo hosto per li hebrei forestieri secondo il consueto : et ne li luogi dove starano possino haver il suo viver per i sui danari, et li becari debino darli le carne secondo il suo rito, senza differentiare per quel pretio venderano a li altri : et siano tenuti essi hebrei star in casa il zobia sancto fino al Sabado Sancto da una campana a laltra secondo il consueto : et li Rectori di luogi far fare le cride non siano molestati sotto le pene consuete : non siano astretti ad alcuna angaria in le terre over luogi dove starano ne ad allozar soldati pagando come fano le sue angarie alla Signoria nostra. — Item che el potesta de i luogi et sua corte siano sui zudezi, si in civil, come in criminal in tute cause et non alcuna altra persona : et se per caso se smarisse alcun pegno siano obligati a pagarlo a colui de chi el sera altratanto quanto el sera sta impegna, salvo se per doi homeni degni de fede al-

[1] C'est l'île du Lido, près Venise, où déjà dès 1386 il y avait un cimetière juif. Cassel, *Judengeschichte*, p. 161, dans Ersch et Gruber, *Allgemeine Enkyklopädie*).

meno non fusse prova la valuta de tal pegno esser de piu : Nel qual caso siano tenuti satisfar quanto sera iustifica difalcado il cavedal et utile, et sel accadesse, che dio nol voglia, fuogo, saccomation o robaria manifesta alli dicti hebrei de le robe del banco, o de la casa stessono, in tal caso non siano obligati pagar over refar, ne i pegni ne la casa, et se a tempo di peste alcuna persona desiderasse scoder i suo pegni, et se dubitasse tuorli se i presenterano i danari in Cancellaria non li vagli protesto ne altro, et se alcun de ditti Zudei se infectasseno stando in casa suo serato non possi esser cazato, ne molestato, ne lui, ne la sua roba. — Item che ditti hebrei non siano obligati per viazo da luogo a luogo portare bereta zalla per obviare a molti scandoli li potria occorrere. Et li presenti capitoli durino anni cinque proximi et ultra a beneplacito de questo Conseglio : et essendo revocati non possino piu prestar. Ma ben galdino il beneficio per li pegni haverano ne le mano fino serano scossi o vendutti.

Però volemo et cum el Senato nostro comandemovi che la deliberation predicta in omnibus prout iacet observare et fare observar inviolabelmente debiate. Facendo le presente nostre registrar ne li acti de la Cancellaria nostra, et registrate restituir alli prenominati hebrei.

Date in nostro ducali Palatio : die XVI^ma^ Martij Indict. VII^ma^ MDXX^mo^.

St.

Io. Pe.

PIÈCE II.

Privileggio concesso per il serenissimo Duca di Savoia. Ad instantia di M. Vitale di Sacerdoti Hebreo, per tutta la natione Hebrea, e d'essa stirpe cosi Italiani, Todeschi, Spagnuoli, Portughesi, di Levante, Barbaria, di Soria per poter stare, negotiare nelli suoi stati : et per tutti i mercanti cosi Turchi, Mori, Persiani, Armeni, per mercantar nelli sui Stati. Dat. in Turino alli 4 di Settembre 1572.

REGISTRO DE CAPITOLI.

1. Che niuno Inquisitor ne persona ecclesiastica possa molestare.
2. Che possano fare ogni sorte de arte, e mercantie liberamente.
3. Che non possano essere molestati per le cose passate.
4. Che nel tempo di guerre o peste si possano partire d'un luoco a l'altro.
5. Che non possano esser aggravati in niun pagamento ne allogiamento.
6. Che li mercanti o artisti non siano astretti contribuire con l'altri.
7. Che li suoi Schiavi comprati non possono esser Battegiati se prima non li pagano.
8. Che possono condure ogni mercantie, pagando li dátij, ma le gioie non.
9. Che li sia fatto raggion summaria, in forma Camere.
10. Che sia datto credito alli libri in tutto quello che se contenera.

11. Che non siano astreti a giuditio li lor giorni di festa.
12. Che li Beccari siano tenuti darli carne al precio de Christiani.
13. Che possono comprare ogni sorte de robbe, non comprando da putti, e di giorno.
14. Che possono Comprare case e possessioni per lor uso.
15. Che li debbano affitar case per lor habitatione.
16. Che possano comprar terreni per sepelire suoi morti.
17. Che possono andare la settimana santa, ecetto d'una campana a l'altra.
18. Che tra Hebrei si possono prestare ad usura con pegni et senza.
19. Che gli Dottori o arbitri possino astringere per ogni litte vertente tra loro.
20. Si possa fare sinagoghe, congregationi, e elegere deputati.
21. Che gli mercanti et artisti non siano astretti pagare al' altri Hebrei.
22. Che Medici, Chirogici possan liberamente medicare et gli Scolari dottorarse.
23. Ch' el deputato possa repartir dove li piacera quelli che veranno, e che possono mercantare anco dove stano altri Hebrei.
24. Che si fusse convinto ch' alcuno Hebreo havessi usato con Christiana.
25. Che se alcuno Hebreo o Hebrea si volesse battegiare.
26. Che si dara credito alli Hebrei quando fossero mal trattati.
27. Ch' ogniuno possa lasciar il suo a cui li piace.
28. Che si possa stampare ogni sorte de libri e tener in casa.
29. Che si possino servire di Baile et Servitu Christiani.
30. Che proveda de conservatori in tutti li lor stati.
31. Che volendosi partire havran Carri, Barchi, Cavalli per lor pagamenti.
32. Che Turchi, Mori, et altri possono liberamente venir a mercantare.
33. Che possono godere tutti li privilegi concessi alli 28 di Novembre 1565.
34. Per l'osservation di tutti Cap. Non ostanti leggi statuti, Comandando per l'osservanza.

Emanuel Philiberto per gratia d'Iddio Duca di Savoia di Chablais d'Avosta et del Geinevese Prencipe et Vicario perpetuo del sacro Romano Impero, Marchese in Italia, Prencipe di Piemonte, Conte de Geneva, di Baugei, di Romont, di Nizza, et d'Asti, Baron di Vaud, di Gex, et di Fauzigni, Signor di Bressa, di Vercelli et del Marchesato di Ceva, etc.

Havendoci humilmente supplicato Vital di Sacerdote, et Simone suo Figliuolo, di voler conceder privileggi concessioni immunita a tutta la natione Hebrea di qual grado et conditione si vogli et havendoci fatto veder lettere patenti di li sommi Pontifici Paulo Terzo, dato ali sei di Febraro mille cinque cento cinquantatre. Et altri del Signor Duca di Ferrara sotto li vintiquattro di Settembre, 1559. Ratificando tutto quello che haverano fatto et concesso li suoi predecessori, et altri del Signor Duca di Fiorenza, sotto li XXVI di Giugno 1551, disponenti in simil materia, et havendoci fatto pregar da personne alle quali desideriamo molto gratificare. Ci siamo mossi si per le ragioni sodetti come per comodo delli nostri sudditi et beneficio del paese conceder a tutta la natione Hebrea, di qual grado, conditione et lingua se sia : et a quelli che sono di detta stirpe cosi Italiani come Tedeschi, Spagnoli, Portughesi, Levantini, et di Barbaria, et di Suria. Si come in virtu delle presenti de proprio movimento, certa scienza et piena possanza, con participatione di nostro Consiglio, concediamo ad ogni et qualonche di detti Portughesi et Spagnuoli de stirpe Hebrea et altri sopranominati, che de qual si voglia parte per l'avenir venga ad habitare in questi nostri stati di Savoia et contado di Nizza, et

Piemonte, nelle Citta, Castelli, Terre, Ville, libero inviolabil et inrevocabile salvocondutto et ferma et inconcussa sicurezza per essi et loro beni famiglia et descendenti si maschi come femine, mediante il qual possino venir star et habitar in dette Città, Ville, Castelli, et terre, come meglio a lor parera, concedendogli anche li infrascritti privilegij et capitoli.

Et primo, perche per le lettere Appostoliche della felice memoria del Papa Giulio terzo in confirmatione d'altre lettere simili di Papa Paulo terzo suo predecessore, si vede che loro Santita concedono a simili Portughesi, et Spagnuoli, che possano venir star et habitar con le loro famiglie et beni nella cita d'Ancona et altre terre suddite alla Chiesa Romana, con ampio et libero salvocondutto, et piena et inviolabile sicurta, dandogli facoltà di poter tener le loro sinagoghe, et far tutte l'altre cose riti et ceremonie, ad uso delli Hebrei: et viver conforme alle loro leggi, con prohibitione espressa che contra di lor non si possi da inquisitore o altra persona ecclesiastica in tempo alcuno essercitare ne intentare veruna sorte d'inquisitione, visitatione, denuntiatione, accusatione et esecutione in esser chiamati ne citati in giuditio per causa di apostasia o sia appocrisia, o per qualonche altro delitto di qual sorte si vogli, concernente materia di fede; etiam che per altri tempi havessero vissuto come Christiani, talmente che in tutto et per tutto ne restino liberi immuni et sicuri, et che non possono esser astretti portar alcuno signale differenziato dalli Christiani et con altri concessioni delle quali piu diffusamente consta in esse lettere Appostoliche. Dat in Roma de l'anno 1552. sotto li 6 Decembre, havendoci esso Vitale supplichevolmente richiesto che ancora noi vogliamo esser contenti di far ad essi Portughesi et Spagnuoli, et altri sudetti di stirpe Hebrea, la medema concessione quale detti Sommi Pontefici gl'hanno fatto comme di sopra, et come piu specificatamente è espresso in esse lettere Appostoliche, per il che parendoci ragionevole de imitar gli loro vestiggij per ogni miglior modo che possiamo ad essi, Portughesi, Spagnuoli, et altri di stirpe Hebrea che habitaranno in questi nostri stati, insino a tanto che tenerano et haverano il loro domicilio in essi, etiam per ogni delitto in materia di fede sin hoggi da loro commesso in qual si voglia dominio, Concediamo, et confirmiamo tutte et caduna di quelle concessioni, facolta, et liberta delle quali si fa mentione in dette lettere Appostoliche, con le medeme prohibitioni che in quelle si contengono, le quali tutte et caduna si habiano qui per espresse, et non altrimente, come si de parola in parola fossero qui inserte. Promettendo in parola di Prencipe che tutte gli saranno inviolabilmente osservate. Nel resto vogliamo et intendiamo che siano trattati come gli altri nostri sudditi et Cittadini, et avuti sempre in protettione, et godano delle medeme preminenze, honori, commodità, immunità che loro. Ne mancaremo di far cognoscer a tutti gli sudetti di natione Hebrea che verranno, essersi caro che siano venuti habitar sotto noi. Promettendogli di favorirgli in tutto quello che ragionevolmente si potra,

accio restino sodisfatti di quella openione che hanno conceputa di haver a ritrovar quiete et buoni trattamenti sotto di noi.

Secondo, che possino far et exercitar ogni sorte di arte et mercantie realmente et da buoni mercanti et artefici in questi nostri stati sicuramente et senza alcuno ostaculo et impedimento, con quella liberta che fanno li mercanti et artefici Christiani.

Terzo, Vogliamo ancora che tutti quelli Hebrei che veneranno, siano sicuri d'ogni delitto, condennaggioni in che fossero stati condennati in qual si vogli altro luogo, e tempo, et per qual si voglia delitto et debito che havessero commesso et fatto innanzi la loro venuta, con qual si voglia persona fuori delli stati nostri, et da chi si pretendesse contro di loro havere raggione, o attione di hereditia, o lite principiata, o vero da principiare, per le cose del passato. Ordinando che non possino alcuno d'essi Hebrei per alcune d'esse cause essere molestati. Dichiarando che sia di nissun valore, et per non fatto tutto quello che si fara in contrario, et che contra essi ne alcuni di essi non si possa far represaglie reale ne personale. Salvo che fossero debitori ad'alcuni nostri sudditi.

Quarto, Che occorrendo guerra o peste, che Iddio non voglia possino tramutarsi da un luogo a l'altro, cosi nei stati nostri come fuori, dove meglio gli parerà.

Quinto, Che siano essenti liberi et immuni da ogni carico ordinario, et estraordinario, et d'ogni altro carico che habbiano gli stati nostri, reservate le gabelle, et gli daciti che pagano gli Cristiani. Non vogliamo pero che essi siano obligati di allogiare gente di guerra, da piedi ne da cavallo. Anzi ordiniamo che di tal gravezza siano liberi et essenti.

Sesto, Che non possino esser astretti li mercanti et artefici Hebrei a pagare cosa alcuna con li mercanti et artefici Christiani ne le loro compagnie et arti.

Settimo, Che volendo alcuno de i Sciavi da loro comprati farsi Christiano, siano essi Hebrei sodisfatti dil prezzo raggionevole secondo il valor del Schiavo avanti che siano batteggiati.

Ottavo, Che possino condur qualonche sorte di mercantia in qual si voglia maniera in nostri stati, pagando li daciti come gli Christiani : Dichiarando che possano condur liberamente le gioie ligate et sligate di qualonche maniera siano, senza consegna ne pagamento alcuno, intrando et uscendo dalli stati nostri.

Nono, Che a detti Hebrei sia fatto ad ogni caso raggione sommaria et ispedita, etiandio in forma di camera, si come fosse debitor della Ducal camera, cosi del capitale, come de i danni et ogni credito loro.

Decimo, Che sia data fede alli libri de conti de essi Hebrei per tutto quello che si contiene et si contenera in essi libri, mentre che non si provi il contrario. Restando pero salva la fede di ditti libri nel restante.

Undecimo, Che il giorno delle loro festi non possano esser tirati in giuditio per causa civile.

Duodecimo, Che li beccarij Christiani delli luoghi dove habita-

ranno, siano tenuti lasciarli ammazzare le carni a chi ne avera bisogno, secondo loro costumi et ordini, et dargli al prezzo che le venderano alli Christiani, sotto la pena d'uno scudo per volta alli renitenti.

Decimotertio, Che essi mercanti o artefici possino accomprare qual si voglia sorte di robba, salvo cosa sacrate, accomprando però di giorno, et non da Putti.

Decimoquarto, Che essi Hebrei possino comprare case per l'habitatione loro, et possessione per loro viver, et fabricarle, et far meglioramenti se gli verra commodo.

Decimoquinto, Che sia lecito a essi Hebrei pigliar case affitto per loro habitationi, et alli Christiani d'affitarglie[1], pagando loro fitto honesto.

Decimosesto, Che possino essi Hebrei accomprar nelli luoghi dove habiterano del terreno per sepelire loro morti dove meglio gli venera comodo. Et se per li tempi passati ne havessero havuto che li possano recuperar, et le comunita habbiano da prestar ogni aggiutto et favore.

Decimosettimo, Che la settimama santa possano andar per tutto senza che li sia data molestia ne impedimento alcuno nelli luoghi dove habitarano, salvo per il spatio di una Campana all'altra, che starano nelle lor case.

Decimoottavo, Che tra essi Hebrei possano prestar denari con pegni et senza pegni, a usura et senza usura, come tra loro si convenera liberamente.

Decimonono, Che occorrendo lite o controversia alcuna tra Hebrei, si tra forastieri e paesani, o tra paesani istessi, per qual si voglia causa, si pecuniaria et di traffico tra loro, come per causa di attione et giurisdittione de banchi, ancor che fossero de stati differentiati delli nostri non possino tirar l'uno l'altro fuori delli nostri stati, a raggione, ma per li dottori et giudici che s'elleggeranno, intendiamo et vogliamo che si determini et si difinisca ogni loro lite conforme alla loro legge Hebraica. Dichiarando che essi Dottori, o giudici o arbitri che saranno per loro eletti possino stringer li renitenti per scomuniche, per pene et mulcte, applicandole per la metta alla camera nostra, et il resto per luoghi Pij trà loro Hebrei.

Vigesimo, Che possano far le loro sinagoghe et congregationi, et elegger gli loro ufficiali et deputati secondo loro volonta, con auttorita di far le tasse tra loro, et compartir ad ogn'uno la portione sua, et astringerli ogn'uno per le loro portione al pagamento secondo che a loro eletti parera per le spese che si faranno in beneficio della loro università.

Vigesimoprimo, Che li predetti mercanti et artefici Hebrei, non possano esser molestati, ne siano obligati a pagar censo ne altra spesa alcuna insieme con gli Hebrei che gia habitano in questo stato. Perche non intendiamo che habbiano a concorrer con essi

[1] Dans l'exemplaire manuscrit il y a : « d'affitargliele ».

loro in cosa alcuna restando ferma la locatione ad essi accordata.

Vigesimosecondo, Che gli medici et cirogici Hebrei possino et vagliano medicar in qualonche luogo de nostri stati, essendo stati legittimamente in qualche buona università dottorati, nel qual caso non vogliamo che gli possa esser dato fastidio, et qual si voglia persona et magistrato. Dichiarando anco che gli loro studenti et quelli che si faranno dottori, si vagliano delle preminenze et honori delli altri studianti et dottori Christiani.

Vigesimoterzo, Che tutti quelli Hebrei che venerano ad habitare in questi nostri stati, habiano la fede di quel ufficiale che da noi sara deputato o comesso, sotto pena di nullita di questi privileggij, et altra abitraria : dando al detto deputato ampia et piena auttorita di collocar, accomodar, et ripartir li sudetti Portughesi, et altri di stirpe Hebrea, in tutte le Città, Castelli, Terre et Ville de nostri stati, si come gli parera convenir al nostro servitio et commodo loro, ancor che gli fossero banchi de gli altri Hebrei sudetti gia habitanti in esse Città, Castelli, Terre et Ville : dichiarando che possino trafficar et negotiar liberamente, come si è detto, in tutti gli nostri stati mentre però che non prestino denari, ne diano cosa alcuna ad usura. Il che vogliamo essergli prohibito, sotto pena a noi arbitraria.

Vigesimoquarto, Che essendo convinto alcuno Hebreo di haver copulato con alcuna Christiana, paghi per la prima volta che sara giustamente accusato, scudi cinquanta, la seconda cento. Et in caso di inhabilità di pagar la pena pecuniaria, che se gli dea per la prima volta due tratti di corda in publico : la seconda, quattro, et la terza quello che sarà da noi arbitrato.

Vigesimoquinto, Che non possi esser artato per diretto ne per indiretto alcun Hebreo ne Hebrea, a farsi batteggiar di fatto, però se alcuno vorrà voluntariamente farsi Christiano intendiamo che servando li canoni, debbano durante quaranta giorni esser in liberta, accioche ogn'uno liberamente possa parlargli, et se perseverarà, che depuis si essequisca la sua volontà, ordinando però che nessuno minor de quindeci anni si possa far Christiano in alcun modo.

Vigesimosesto, Che non possono esser inquiriti ne maltrattati in parolle ne in fatti da persona alcuna, et quando ciò occorresse, gli provederemo di spedita giusticia, et in tal caso si dara fede agl'istessi Hebrei, mentre che non siano gl'interessati.

Vigesimosettimo, Che morendo alcuno Hebreo senza herede, possa lasciar il suo à chi meglio gli parerà, non ostante qualunque legge, statuti, decretti, et consuetudine in contrario.

Vigesimoottavo, Che possano far stampar, tener in casa, et mandar fuori ogni sorte di libri Hebreici, mentre che non siano delli prohibiti per l'indice Apostolico conforme al concilio.

Vigesimonono, Che possano servirsi per lattar loro figliuoli di Balie Christiane, et anco de Servitori, et Serve Christiane per loro bisogni, mediante la dovuta mercede, purche non gli persuadino ne astringano a farsi hebrei.

Trigesimo, Che daremo a detti Hebrei tre Conservatori, cioè uno in Savoia, l'altro in Piemonte, il terzo nel contado di Nizza, i quali habbiano da deputar i loro sottoconservatori in ogni luogo dove habitaranno essi hebrei per maggior loro commodità.

Trigesimoprimo, Che volendosi partire li detti Hebrei dalli nostri stati tutti o parte avanti che sia finito il tempo della presente concessione sottospecificato, Noi li faremo accomodar di Barche, Carri, Cavalli et Bestie, come meglio a loro piacerà, mediante il pagamento.

Trigesimosecundo, Che per obviare meglio il commercio nelli nostri stati. Se detti Hebrei vorranno condurre o far venire in essi stati Turchi, Mori, Persiani, Armeni, o d'altra natione et lingua, per trafficare, mercantare, et negotiare, lo potrano fare. Et sara lecito a detti Turchi, Mori, Persiani, Armeni, et ad altri di altra natione et lingua, di venire nelli nostri stati con lor mercantie et danari quando vorranno, et partirse, senza che sia lor dato impedimento ne fastidio alcuno, tanto nelle persone, che beni loro, prohibendo che per qualsivoglia causa non si possa far represaglia alcuna, volendo, che siano liberi, et sicuri, trattati et rispettati come li nostri sudditi ne saranno astretti ad altro che a pagare li daciti et gabelle ordinarie ; Dechiarandosi per tali nelle entrate de nostri stati, et che non vengano ad altro effeto che per mercantare et negotiare come sopra, con consignarsi al console che noi deputaremo.

Trigesimoterzo, Che tutti gli Privileggij, immunità, commodità, franchise, dechiarationi, et tutto quello che habbiamo concesso in beneficio et utile delli Hebrei sudetti già habitanti nel Piemonte nelli privileggij loro sotto li 28 di Novembre, Millecinquecentosessantacinque, siano communi a tutti quelli Hebrei sudetti, et che possino gioir et goder di essi Privileggij, si come quivi di clausula in clausula et di parola in parola fossero espressi et specificati.

Trigesimoquarto, Che le sudette concessioni capituli et Privileggij gli saranno inviolabilmente osservati per il spatio et tempo di anni vinticinque prossimi. Con un'anno di contrabando, non ostante qualonche legge, statuto, decreti, consuetudini, et altra cosa contraria. Alle quali in questo caso derroghiamo. Mandando per ciò, et commandando à tutti nostri Ministri, Ufficiali, Vassalli et Sudditi, et altri a quali spettarà, che debbano osservare et far'inviolabilmente osservare li predetti capituli nelli precedenti quattro foglij et presenti contenuti. Alli sopranominati Hebrei in tutto et per tutto, secondo loro forma, mente, et tenore, senza alcuna difficoltà, Sotto pena alli inferiori delli Senati et Camera nostra di conti, di cento scudi per ogn'uno, et ogni volta che si contrafara, applicabili al fisco nostro, et per quanto estimano cara la gratia nostra. Che tal è nostra mente. Dat. in Turino alli quattro di Settembre Millecinquecentosettantadue.

EMANUEL FILIBERT. Vista STROPIANA CALUSIO.

In Turino. Ad instantia di M. Vitale di Sacerdoti Hebreo. MDLXXII.

CONTROVERSE ENTRE UN JUIF ET UN CHRÉTIEN

AU XIe SIÈCLE

On sait depuis longtemps, et entre autres par la belle étude de M. Zadoc Kahn sur Joseph le Zélateur (*Revue*, t. I, p. 222-216 ; t. III, p. 1-38), avec quelle liberté les Juifs discutaient, au moins en France, et avant le XIIIe siècle, sur le Christianisme et ses dogmes, même avec les plus hauts dignitaires du clergé. A en croire certains écrivains chrétiens, les Juifs auraient même quelquefois provoqué ces discussions[1]. Les prêtres, moins familiarisés avec la Bible que ceux-ci, redoutaient ces luttes théologiques, où ils étaient facilement vaincus[2]. On dirait qu'ils cherchaient à se réhabiliter

[1] Ainsi Pierre de Blois répond à l'évêque de Worchester : « Quia tamen lamentabili querela deploras te ab hæreticis et Judæis obsessum nec habere ad manum unde possis eorum machinamenta elidere... » Pierre de Blois, *Liber contra perfidiam Judæorum*, dans la Bibliothèque des Pères latins, éd. de Lyon, t. XXIV. p. 1189. L'auteur d'un *Traité contre les Juifs*, qui a vécu au XIIe siècle, probablement en France, dit qu'il a écrit : « ut de scripturis contra perfidiam Judæorum qui detrahunt fidei christianæ aliqua respondere simus instructi... Scribimus ergo non ut nostra laudentur, sed ne Judæis risum nostræ imperitiæ præbeamus, qui totiens nobis insultant et quodammodo cum Golia dicunt : Eligite ex vobis unum qui ineat nobiscum singulare certamen. » *Anonymi Tractatus contra Judæum*, dans Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. V, p. 1510.

[2] Pierre de Blois, que nous avons déjà cité, dit encore à l'évêque de Worchester : « Utinam nemo qui exercitatos non habeat sensus cum hæretico disputet vel Judæo. Nam propter disputationes illicitas et incautas virulenta hæresum seges circumquaque silvescit. Dum hi, qui ignorant et errant volentes obstruere os loquentium iniqua, ponunt lucem tenebras et tenebras lucem, et dum alios a suis volunt relevare erroribus, seipsos in deteriora præcipitant... Noli ergo cum Judæo, vel hæretico disputare. Esto ad tempus, sicut homo non audiens, et non habens in ore suo redarguationes... Quod autem disputare affectas cum Judæis, ut eos convincas et convertas ad fidem eo ipso te minus approbo, quia verberas aerem te stulto et inani studio consumens... Cum enim quidam eorum susciperint fidem, reliqui adhuc in sua obstinatione perseverant... Mihi consiliosius videretur fidei nostræ, ad tempus dissimulare injuriam, quàm cum populo duræ cervicis atque pertinacis, vero bestiale certamen inire, et citra omnem spem futuri proventis, mittere se in animæ fideique discrimen... (*L. c.*)

ou tout au moins à atténuer l'effet produit sur le peuple par ces disputes, en écrivant des traités d'apologie du christianisme. Le XIIe siècle en compte déjà un grand nombre, tels que :

De incarnatione, adversus Judæos[1], par Guibert, abbé de Nogent (1104-1124)[2] ; *Annulus, seu Dialogus Christiani et Judæi de fidei sacramentis*[3], par Rupert (1120-1135) ; *Tractatus adversus Judæorum inveteratam duritiem*[4], par Pierre le Vénérable, abbé de Cluny (1122-1156) ; *Altercatio Judæi cum Christiano de fide christiana*, adressée à Alexandre, évêque de Lincoln (1123-1148) et attribuée faussement à Guillaume de Champeaux[5] ; *Tractatus contra Judæum*, par un anonyme[6] ; cette œuvre porte la date de 1160[7] ; *Liber contra perfidiam Judæorum*, par Pierre de Blois (1160-1200)[8] ; peut-être la *Disputatio ecclesiæ et synagogæ*, par un certain Gilbert[9].

Comme on le voit par cette liste incomplète, la forme littéraire affectionnée par ces auteurs était le plus souvent le dialogue. En faisant parler la synagogue ou le Juif, on donnait plus de force aux aveux qu'on était censé lui arracher. Les personnages qui entrent en scène sont donc purement fictifs, et ces dialogues, le plus souvent fastidieux, n'offrent aucun intérêt historique. Mais en voici un tout différent, c'est l'*Altercatio Judæi cum Christiano de fide christiana*[10]. Celui-ci contient comme le procès-verbal d'une controverse qui a réellement eu lieu entre des personnes qui ont réellement existé. Il a donc un véritable intérêt historique, et cet intérêt est d'autant plus grand que l'action se passe en Angleterre à une époque où les renseignements sur les Juifs de ce pays sont des plus rares. De plus, l'ouvrage se distingue de tous les au-

[1] Ed. Dacherius, Paris, 1651.

[2] Nous plaçons entre parenthèses la date de l'investiture et celle de la mort.

[3] Dans l'édition des œuvres de saint Anselme de Gerberon, Paris, 1675.

[4] Dans la Bibliothèque des Pères latins, éd. de Lyon, t. XXII.

[5] *Ibid.*, t. XX.

[6] *Ibid.*, t. XXVII, et dans Martène et Durand, *l. c.*

[7] N. 34 « Millesimus centesimus sexagesimus meis dico temporibus, jam annus evolvitur ex quo Filius virginalis effulsit in mundo. »

[8] Bibl. des Pères lat., t. XXIV ; Migne, *Patrologie lat.*, t. CCVII. Ce traité est envoyé à Jean, évêque de Worchester (episcopo Wigorniensi). S'agit-il de Jean de Pageham (1151-1157), car Pierre ne s'y nomme pas abbé, ou de Jean de Coutances (1196-1198) ?

[9] Dans Martène et Durand, *l. c.*; voyez plus loin.

[10] Il est imprimé à la suite des œuvres de saint Anselme de l'éd. Gerberon, Paris, 1675 et 1721 et dans la *Patrologie latine* de Migne, t. CLIX. Ce titre n'est pas donné par l'auteur lui-même, mais c'est celui sous lequel il est désigné par tous les chroniqueurs ecclésiastiques. Baleus, *Illustrium majoris Britannicæ scriptorum summarium*, Bâle, 1559, p. 173 ; Hericus Gandavensis, *apud* Fabricius, *Bibliot. script. eccles.*, p. 118, ch. VI ; Anonymus Mellicencis, *ibid*, p. 155, ch. XCVII ; Aubertus Mireus, *ibid.*, p. 56, ch. CCCXXXII ; Trithemius, ch. CCCLIII, *ibid.*

tres dialogues que nous avons cités par le ton de bonne compagnie qui y règne d'un bout à l'autre et qui repose des grossièretés auxquelles les polémistes chrétiens se croyaient tenus contre les Juifs. C'est pour ces diverses raisons que nous croyons pouvoir appeler l'attention de nos lecteurs sur cet ouvrage.

L'*Altercatio Judæi de fide christiana* a pour auteur Gilbert Crépin, lequel fut abbé de Westminster de 1084 à 1117 et a composé un certain nombre de travaux d'exégèse et d'homilétique [1]. Il était en correspondance épistolaire avec saint Anselme; il nous reste même certaines lettres que celui-ci lui adressa. Il envoie ce dialogue à cet illustre théologien. Or, comme il lui donne le titre d'évêque de Cantorbéry, l'écrit a donc été composé entre 1092 et 1109 (dates de l'épiscopat d'Anselme). On pourrait peut-être conjecturer qu'il est antérieur à l'an 1096, car il ne contient aucune allusion aux Croisades.

Voici le sommaire de la préface :

Gilbert « procurator et servus » de l'abbaye de Westminster au divin Anselme, évêque de Cantorbéry : Je t'envoie cet opuscule qui renferme les objections d'un Juif contre la religion chrétienne et les réponses que je lui fis. Je ne sais où ce Juif naquit, mais il a été instruit à Mayence [2] ; il était très versé dans la connaissance de la loi et de la littérature chrétiennes et avait un esprit exercé aux Ecritures et aux disputes contre notre religion. Il venait souvent me voir, en ami, soit pour affaire, soit simplement pour me rendre visite, car je lui étais parfois nécessaire [3]. Toutes les fois qu'il venait ainsi, nous causions amicalement de l'Ecriture et de notre foi. Un jour que nous avions tous les deux quelque loisir, nous conversâmes longuement sur ces sujets. Quelques personnes ayant assisté à cet entretien, me demandèrent de mettre par écrit notre discussion. Je me suis rendu à leur désir, mais j'ai remplacé le nom des interlocuteurs par les titres « le Juif », « le Chrétien ». Je vous envoie cet écrit, en vous priant de l'examiner, de le corriger s'il y a lieu, de le supprimer même, si c'est nécessaire.

[1] On en trouvera la liste dans Fabricius, *Bibliotheca latina*, t. II, p. 54.

[2] On remarquera que Gilbert dit seulement que ce Juif avait été instruit à Mayence, mais qu'il ne dit nullement qu'il l'ait rencontré en cette ville. Au contraire il semble bien que notre abbé soit dans son abbaye, les visites du Juif s'expliqueraient moins facilement si Crépin était en voyage. Cependant tous les chroniqueurs ecclésiastiques, s'appuyant d'un côté sur la connaissance d'un voyage fait par Gilbert en Allemagne et de l'autre sur la mention de Mayence en cette lettre, s'accordent à affirmer qu'il a eu sa discussion à son passage en cette ville (Baleus, *l. c.*, Mireus, *l. c.*).

[3] « Plurimum mihi familiaris sæpe ad me veniebat, tum negotii sui causa, tum me videndi gratia, quoniam in aliquibus illi multum necessarius eram. »

« Cependant, ajoute Gilbert, un des Juifs qui était alors à Londres se convertit à Westminster, il demanda le baptême publiquement et se fit moine[1]. »

Après ce récit, que nous n'avons aucune raison de mettre en doute, vient la discussion qui est ouverte par le Juif. Les deux adversaires font preuve de science et de raison, mais comme en somme ils ne produisent que les arguments classiques et que ce dialogue est imprimé, nous n'essayerons même pas de l'analyser. Nous nous contenterons de donner le sommaire d'un passage qui nous paraît intéressant et qui indiquera la manière des deux polémistes.

Le Juif ayant demandé au chrétien où la Bible dit que Dieu se fera homme, qu'une vierge enfantera par le fait de Dieu et conservera sa virginité après sa conception, le chrétien lui cite avec force commentaires le texte de Baruch (III, 36-38) qui porte : « Après cela il a été vu sur la terre et a conversé avec les hommes », et un passage d'Ezéchiel (XLIV, 2-3) : « Dieu me dit : Cette porte sera close et ne sera pas ouverte, aucun homme n'y passera, mais le Seigneur Dieu d'Israël y est entré... ». Le Juif réplique : Si vous vous permettez d'interpréter ainsi les textes, il y en a bien d'autres que vous pourrez invoquer. Vous autres, Chrétiens, vous citez beaucoup de passages des livres des prophètes qui n'existent pas. Ainsi ce texte de Jérémie n'est nulle part dans cet auteur. Si tu l'y trouves, j'accepterai tout ce que tu as dit. Mais si tu ne l'y découvres pas, « abandonne une si grande animosité contre nous ». Et même le verset que vous invoquez contre nous avec tant de sévérité « ore tam severo » : « Une vierge concevra et enfantera un fils » n'a pas ce sens dans Isaïe ; il signifie : « Celle qui était cachée[2] concevra et enfantera un fils. » Quand même d'ailleurs le texte porterait « une vierge », rien n'in-

[1] Ce mot « cependant » veut-il dire que l'ouvrage ne mériterait pas ce sort, puisqu'il a eu pour effet de convertir un Juif ? — Je ne pense pas que ce Juif converti soit le Robert pour lequel saint Anselme écrit à Ernoufe et à Guillaume, archidiacre (l. III, epist. CXIII).

[2] Je ne sais si aucun commentateur juif, antérieur au XIe siècle, a jamais ainsi traduit le mot *Alma*. Je crois qu'ici le Juif s'est souvenu de saint Jérome. Celui-ci dit en effet dans son *Liber hebraicarum questionum in Genesim*, sur XXIV, 43 (Migne, t. XXIII, p. 973-974) : « Nam in eo loco ubi in nostris Codicibus scriptum est : Ecce virgo concipiet et pariet, Aquila transtulit : Ecce adolescentula concipiet et pariet. In Hebræo legitur : Ecce *alma* concipiet et pariet... Alma quod interpretatur *abscondita*, id est virgo nimia diligentia custodita, majoris mihi videtur laudis esse quam virgo... Et quæ abscondita est, juxta idioma linguæ hebrææ, consequenter et virgo est, quæ autem virgo non statim sequitur ut abscondita sit... Ostendant igitur Judæi in Scripturis alicubi positum *alma* ubi adolescentulam tantum et non virginem sonet : et concedimus (*al.* concedemus) eis illud quod in Isaia apud nos dicitur :

diquerait que cette femme dût rester vierge après la conception.

Le Chrétien lui répond : La Bible que nous avons vient de vous, c'est la Bible hébraïque traduite par les Septante en grec et de là en latin « mot à mot ». — En effet, le livre de Jérémie ne renferme pas les versets que j'ai cités, mais qu'importe, puisqu'ils sont dans Baruch, lequel a écrit sous la dictée de Jérémie, comme le témoigne ce prophète (*Jér.*, XXXVI, 4).

Le Juif alors avec malice : En fait de Septante, je ne connais que les soixante-dix anciens établis à côté de Moïse, lesquels n'ont jamais interprété la Bible, que je sache. Après eux sont venus et David et les prophètes qui ont beaucoup écrit, mais toujours en hébreu. Quant aux autres livres (qui ne sont pas écrits en cette langue), nous ne leur reconnaissons aucune autorité.

Le Chrétien finit une de ses répliques en appliquant aux gentils et aux Juifs les versets : « Qu'ils soient confondus ceux qui adorent les objets sculptés et qui se glorifient en leurs idoles, qu'ils soient effacés du livre des vivants... » Le Juif lui répond : Eh bien! que les Chrétiens soient confondus aussi, puisqu'ils adorent des choses sculptées et mettent leur gloire en des idoles. En effet, vous représentez Dieu même, tantôt suspendu misérablement sur une croix où il est attaché par des clous — spectacle qui lui doit être odieux à lui-même — et vous l'adorez, et vous figurez autour de la croix un soleil ayant à moitié la forme d'un jeune homme, épouvanté par je ne sais quelle cause, puis une lune fuyant, ayant à moitié la forme d'une jeune fille, lugubre et ne montrant que la moitié du disque ; tantôt vous le représentez assis sur un trône élevé, faisant un signe de la main, et ayant autour de lui un aigle et un homme, un veau et un lion. »

Tous ceux qui liront cet intéressant écrit seront frappés de l'at-

Ecce virgo concipiet et pariet non absconditam virginem sed adolescentulam significare jam nuptam ». Ce passage de saint Jérome a été bien gauchement tronqué dans l'*Altercatio Sinagogæ et Ecclesiæ*, dont nous parlerons plus loin. Voici en effet ce qu'on y lit (fol. CVII, *b.*) : « Et hic inserendum quod perfidi Judæi causantur, contra naturam virginem parere. Invenimus in Scripturis Aalma pro virgine nimia diligentia custodita positum. Unde ostendat perfidus Judæus in Scripturis alicubi positum Aalma ubi tantum adulescentulam non virginem sonet et concedimus eis illud quod in Isaia legitur : Ecce virgo concipiet et pariet filium non absconditam virginem sed adulescentulam virginem significare jam nuptam. »

[1] « Ipsum etenim Deum effigiatis aliquando miserum pendentem in patibulo cruci clavis affixum, quod ipso etiam visum horrendum est atque adoratis et circa crucem effigiatis semipuerum solem nescio unde exterritum, et fugientem lunam semipuellam lugubrem, semumque lucis suæ cornu occultantem aliquando autem Deum effigiatis sublimi solio sedentem, manuque porrecta signantem, et circa eum quasi magno dignitatis præstigio, aquilam et hominem vitulum et leonem. » On sait qu'en effet, au moyen âge, les crucifix étaient ornés d'un soleil et d'une lune obscurcis. Parmi tant d'explications qui ont été données de ce symbole, nous croyons que la meilleure est

titude et du ton modéré des interlocuteurs. C'est un phénomène assez rare au moyen âge que cet esprit de tolérance chez un membre du clergé, cette hardiesse de langage chez un Juif. Aussi quelques années après, un auteur inconnu falsifiant cette œuvre aimable s'est-il empressé de donner aux réponses du chrétien un caractère dur, violent, injurieux.

Ce qu'il faut noter encore, c'est que, si le Juif raisonne avec un grand bon sens et quelquefois même avec malice, le chrétien fait preuve d'un réel talent de dialecticien et d'une très riche érudition. Si vraiment ce dialogue était fictif et que les objections du Juif fussent du fait de Gilbert Crépin, on ne saurait trop s'étonner de la hardiesse de cet abbé, car le Juif parle exactement comme un Juif aurait pu le faire. Ce serait, contrairement à la vraisemblance, attribuer à un auteur du XIe siècle cette « indifférence suprême » du savant qui voit également les deux faces de la question qu'il étudie.

Le dialogue de Gilbert Crépin paraît avoir été tenu en grande estime, car il eut bientôt la singulière fortune d'être falsifié par un ecclésiastique peu scrupuleux. Il existe, en effet, comme nous l'avons déjà dit, une *Altercatio Judæi cum Christiano de fide christiana*, qui, dans la Bibliothèque des Pères latins (éd. de Lyon), est attribuée à Guillaume de Champeaux. Dans la préface, l'auteur, qui ne se nomme pas du reste, dédie son œuvre à Alexandre, évêque de Lincoln. Or, il est impossible que Guillaume ait correspondu avec cet évêque, puisque celui-ci ne porta ce titre qu'en 1123 et que lui-même mourut en 1122. Il est probable que l'éditeur a été victime d'une confusion. Le ms. dont il s'est servi provenait de Châlons-sur-Marne, Guillaume de Champeaux ayant été évêque de cette ville, il n'en fallait pas plus pour établir un rapport entre ces deux faits.

Cet écrit nouveau semble avoir été répandu, et comme les copistes en ont vu la ressemblance avec l'œuvre originale, quelques-uns ont placé la dédicace à Alexandre à la suite du dialogue de Crépin. C'est le cas pour le ms. Saint-Victor d'après lequel Gerberon a fait son édition[1]. Mais ce savant, non content de reproduire servilement cette partie, bien qu'elle fît double emploi avec la préface de Gilbert, s'est avisé de mettre en note que c'est par erreur qu'elle se trouve à la fin du dialogue et qu'elle devrait le

celle qui veit dans ces représentations la traduction en peinture du verset d'Isaïe qui se rapporte aux temps messianiques : « La lune sera confuse et le soleil honteux » (*Isaïe*, XXIV, 23).

[1] Le ms. latin 15688 de la Bibliothèque nationale, qui date du XIVe siècle, ne l'a pas.

précéder[1]. Ainsi ce serait Gilbert qui aurait écrit à la fois à saint Anselme et à Alexandre, évêque de Lincoln, bien qu'il fût mort six ans avant l'investiture de celui-ci, et il aurait eu la fantaisie de transformer ainsi son introduction : « Je connaissais un Juif à cause d'une certaine affaire ; enfin, par amour, je l'engageais fréquemment à abandonner le judaïsme et à se faire chrétien ; je lui avais montré souvent son erreur, mais il était obstiné. »

Si nous ne connaissons pas le nom de l'auteur de ce pieux larcin, nous n'avons pas le droit d'en conclure que ce dialogue n'a pas été effectivement envoyé à cet Alexandre. On peut supposer qu'un clerc amateur, trouvant à son goût l'ouvrage de Gilbert, mais jugeant aussi que celui-ci s'était rendu coupable de trop de condescendance à l'égard du Juif et qu'il avait omis nombre de questions importantes, se sera avisé de modifier et de démarquer prudemment l'original et aura jugé digne son œuvre nouvelle d'être adressée à l'évêque de Lincoln.. Et il faut bien reconnaître qu'il s'est acquitté de sa tâche en conscience : Gilbert lui-même aurait eu de la peine à s'y reconnaître. Autant les sentiments de celui-ci sont modérés, tolérants, raisonnables, autant les procédés de notre anonyme sont grossiers et violents. Les deux interlocuteurs qu'il fait parler sont des gens sans éducation qui s'injurient presque. Les arguments des deux adversaires n'ont pas trouvé grâce à ses yeux, il les altère et les modifie. Le Chrétien reproche au commencement au Juif de ne pas observer la Loi. Et le Juif de répondre : « Mais ne l'observons-nous pas, ne faisons-nous pas la circoncision, les sacrifices (autant que nous le pouvons) ? » Le Juif d'ailleurs est de bonne composition, il s'avoue bientôt vaincu, et il trouve les réponses de son interlocuteur si édifiantes qu'il se borne à lui adresser des questions sur les anges, le libre arbitre, le diable, etc. Dans ce long fatras fastidieux, nous ne relèverons qu'un point intéressant. Le Chrétien s'emparant du verset, qui dans le dialogue de Gilbert est cité par le Juif : « Dieu vous suscitera un prophète » pour l'appliquer au Christ, le Juif lui répond : « Ce prophète, c'est Josué. »

On attribue encore à Gilbert Crépin la *Disputatio ecclesiæ et synagogæ*, qui a pour auteur un certain Gilbert. Il est impossible de croire que l'écrivain érudit et subtil, qui a composé l'*Altercatio Judæi* se serait abaissé à écrire ce dialogue, prétentieux, insipide, dénué de tout intérêt. Lui qui connaissait si bien la Bible et qui en a commenté certaines parties ne se serait pas condamné à

[1] Cette note a été reproduite dans l'édition Migne. Wolf, *Bibl. heb.*, t. II, p. 997, commet la même erreur.

ne citer aucun verset biblique, comme l'a fait l'auteur de la *Disputatio.*

Fabricius confond l'opuscule de Gilbert Crépin avec un dialogue qui porte un titre presque semblable : *Altercatio sinagogæ et ecclesiæ, in qua bona omnium fere utriusque Instrumenti librorum pars explicatur* : opus pervetustum ac insigne, antehac nusquam typis excusum. Interlocutores Gamaliel et Paulus. — Coloniæ, apud Melchiorem Novesianum anno MDXXXVII mense septembri [1].

Ce dialogue n'a aucun rapport avec le nôtre, il est, comme tous les autres, apocryphe. On en ignore l'auteur ; l'éditeur nous apprend qu'il l'a imprimé d'après un manuscrit unique, en tel état de vétusté que certaines lettres en étaient effacées ; il suppose que l'auteur a vécu au temps de Charlemagne, parce qu'il cite parmi ses contemporains Jean Scot : « Theologus apud Græcos Linus fuit, apud Latinos Varro et nostri temporis Johannes Scotus de decem categoriis in deum. » La preuve est faible, car *nostri temporis* peut signifier ici les temps modernes en opposition avec l'antiquité romaine et grecque.

Avant de terminer, je dois mentionner un autre dialogue, postérieur de peu à celui de Gilbert Crépin (Bibl. des Pères, de Lyon, t. XXI) et qui est dû à Odon, évêque de Cambrai (1105-1113). Celui-ci raconte dans sa préface qu'étant allé à Fémy, aux approches de la noël 1105, il parla aux frères assemblés en chapitre sur le motif et la cause de l'Incarnation. Un d'entre eux le pria de mettre par écrit son entretien ; il allait le faire, quand il fut obligé de se rendre au concile de Poitiers (mai 1106). En passant par Senlis, il eut occasion de faire usage de son discours contre le juif Léon, qui vint le trouver à son auberge pour discuter avec lui. Plus tard, il mit par écrit sa controverse. La simple lecture de cet ouvrage montre qu'Odon n'a fait que donner à son discours la forme d'un dialogue. Le trait final le dit assez : Après avoir convaincu le Juif, Odon lui demande pourquoi il refuse de croire : « C'est pour ne pas exposer la vérité de ma religion aux raisonnements des chrétiens. » L'*Histoire littéraire de la France,* t. XIII, p. 3-4, pense que ce Léon est le maître de R. Gersom de Metz et elle en induit que Gersom a dû vivre au XIIe siècle !

ISRAEL LÉVI.

[1] Le titre est orné d'un dessin représentant, d'un côté, Gamaliel, de l'autre Paul, entre ces deux figures, le Christ tenant la boule surmontée de la croix et sous celui-ci, en bas, Moïse portant les deux tables de la loi.

DOCUMENTS INÉDITS

(SUITE [1])

VI. ACTE D'ACQUISITION (*SCHTAR*) FAIT A COLCHESTER EN 1252

Le document que nous publions plus loin a été transcrit en caractères latins par W. Bedwell (en l'année 1586), dans le ms. de la Bodléienne Laud. 172 (notre catalogue nº 2528), qui renferme l'édition du dictionnaire chaldéen, de Sébastien Munster (Bâle, 1527), avec des additions manuscrites de Bedwell. C'est, croyons-nous, le premier document hébreu qui mentionne l'existence des Juifs à Colchester ; l'original est présentement perdu, à moins qu'il ne se trouve parmi les nombreux *Sch'tar*, conservés dans le *Record-Office* à Londres. Nous espérons que M. Davis ou quelque autre savant publiera un jour ces *Sch'tar*, qui ont une certaine mportance pour l'histoire des Juifs en Angleterre, sur laquelle les documents n'abondent nullement. La transcription anglaise, telle qu'elle se trouve dans le ms., a paru dans l'*Athenæum* du 4 novembre 1882 ; nous donnerons ici le texte hébreu tel que nous avons pu le reconstituer d'après la pièce anglaise, où la transcription est quelque peu étrange.

בפנינו חתומי מטה בשני בשבת בשנת[2] בשבע ועשרין יום לירח אדר בשנת חמשת אלפים ושמנה עשר לבריאת עולם למנין שאנו מונין כאן בקולציישטאר מתא. איך באו לפנינו ר׳ יצחק ורבי יוסף ובנימין בני ר׳ יחיאל ואמרו לנו הוו עלינו עדים וכתבו וחתמו בכל לשון זכות וקנין לפי שרצינו בנפש חפיצה שהנחנו לר׳ שמואל אחינו הגדול את חלקינו מן הבית שנעלה לנו בירושה שהיה לזקנינו הר׳ שמואל ברחוב שטוקווילאה

[1] Voir *Revue*, tome IV, p. 173, et tome V, p. 41.

[2] Il y avait probablement deux fois בשבת dans l'original, et Bedwell aura lu le second בשנת.

כל אותו הבית עם האפורטנאנץ[1] שהנחנו לו לדור בו ולהשתמש בכל מיני
השמש ואיש אל ימחה בידו זאת לדעת מראש חדש ניסן שנת שמנה עשר
לפרט עד חמש עשרה שנה אחר זמן הנק׳ ובניסן זה הנק׳ פשקש שהיה
בשנת שתים וארבעים למלכות אדוננו המלך הנרי בן המלך יוהן ואלו הן
התנאים אשר בין ר׳ שמואל הנק׳ ואחיו הנק׳ ר׳ ש׳ ידור בבית חמש עשרה
שנה ועליו להגין ולהציל הבית מהיזק רוח וגשם וביציאתו יהיה הבית
במעמדו הראשון כבכניסתו ובצאת ר׳ ש׳ מן הבית הנק׳ אל יוציא ממנו
דבר שהיה צריך לחדר ולעליה אשר בנה ר׳ ש׳ הנק׳ וכאשר יתמו החמש
עשרה שנה הנק׳ אם ירצו השלשה אחים הנק׳ להוציא את אחיהם ר׳ שמ׳
הנק׳ מן הבית הנק׳ הרשות בידם ואז יצא ר׳ שמ׳ הנק׳ מן הבית הנק׳
הוא וכל אשר לו בלא דין ודברים ולא יוכל להבוע ולערער ולשאל על
הבית הנק׳ כי אם חלקו המגיע לו ונשבעו האנשים הנק׳ איש לאחיו
בתורה בנטילת הפץ בפנינו לקיים את התנאים האלו כאשר הם כתובים
בשטר זה בלא הערמה ומה שראינו וצוו לנו לכתוב ולחתום להיות ביד
כל אחד מהם לעצת וראיה כמה עדים כשרים כתבנו וקנינו מידם קנין
גמור כתיקון חכמים לר׳ שמ׳ אחיהם הנק׳ ככל מה דכתיב ומפורש לעיל
במנא דכשר למקני ביה שריר וקיים:

יהודה ב״ר יצחק.

יוסף בהר׳ יהושיה.

Devant nous soussignés, lundi, 27 du mois d'Adar, en l'année 5018 de la création du monde (= 1258), ainsi que nous comptons ici à Colchester, vinrent R. Isaac, R. Joseph et Benjamin, fils de R. Jehiel, et ils nous dirent : Soyez témoins et signez avec votre sceau, selon les actes légaux, que nous avons transmis volontairement à R. Samuel, notre frère aîné, nos parts de la maison que nous avons reçue comme héritage de notre grand-père R. Samuel, dans la rue de Stockwelle, toute la maison avec ce qui y appartient, afin qu'il puisse y demeurer et s'en servir entièrement. Que personne n'y mette obstacle à partir du jour de la néoménie de Nissan de l'année 5018, et pendant les quinze ans qui suivront ; ce Nissan, surnommé Pâques, dans l'année quarante-deux du règne de notre roi Henri (III), fils du roi John. Voici les conditions conclues entre ce R. Samuel et ses frères : R. Samuel habitera la maison pendant quinze ans et la mettra à l'abri contre les dommages causés par le vent et la pluie, de sorte que la maison se trouve dans un bon état lorsqu'il la quittera ; il n'enlèvera des constructions que ce qu'il aura ajouté au parterre ainsi qu'aux étages supérieurs. Après ces quinze ans, si les trois frères veulent faire sortir R. Samuel de ladite maison, ils en auront le droit, et celui-ci devra s'en aller, sans contestation quelconque ni procès, et ne réclamera que la part qui lui en revient comme héritage. Les quatre frères se sont juré mutuellement sur la Torah et en mettant la main sur un objet, d'observer exactement les conditions susdites

[1] Cette expression se trouvait ainsi dans l'original.

sans aucun subterfuge. Nous, soussignés, avons écrit et signé ce que nous avons vu et ce qu'on nous a demandé, afin que chacun d'eux ait la preuve en main ; nous en avons pris possession, selon les statuts rabbiniques, pour le susdit R. Samuel, d'après les conditions expliquées et consignées dans ce document, en touchant un vêtement [1] valable pour l'acte d'acquisition.

Juda, fils de R. Isaac.

Joseph, fils de R. Yehoschayah.

Nous saisissons l'occasion de donner l'extrait suivant intéressant l'histoire des Juifs en Angleterre, que nous avons détaché des « *Notes from the monuments of Magdalen College, Oxford* », (8° Oxford) publié par M. W. D. Macray. Cet ouvrage n'ayant été tiré qu'à un petit nombre d'exemplaires, il est peu probable qu'il soit parvenu à la connaissance des savants qui s'occupent de l'histoire des Juifs. Notre extrait est emprunté aux pages 124 et 125.

La publication *in extenso* des documents cités dans les notes suivantes pourraient paraître (avec la permission des autorités du susdit collège) au volume des *Regesta* concernant les Juifs d'Angleterre que nous croyons en préparation.

[P. 124]. JEWS. *c.* 1200-10. Richard Aaron, steward to the Bishop of Norwich. Beighton 43.

1207. « Ysaac fil. Mossei, de Winton », a money-lender, appears to charge 65 per cent. Miscell. 284.

1227. Copin and Vives his son, Jews of Oxford. Dorchester 11.

c. 1230-40. Deulebenes, Ursel, Habreham, El(ias), and Pinche, some of the Jews at Winchester. Benham 50.

[P. 125]. *c.* 1235. Hen. III. gives 40 marks for land at Headington, « ad adquietandum de Judaismo ». Headington 52, 54.

1242. Hen. III. levies a tax to pay a debt to Jews. Whitfield 60.

1243. Benjamin, son of Joseph, son of Copin of Oxford. Thornboro' 96 (2).

1243. A « star » in Hebrew. *Ibid.* 96 (3).

1245. Elyas Jew of Winchester. Selborne 297.

1252. Mildegoda, widow of Copin son of Bonefey. Oxf. St. Ald.

c. 1250-80. Thomas Ysaac. Willoughby 72, 118.

1261-2. Cresse and Jacob, sons of Mossy of London[2], Jacob son of Bonamy, Abr. Pernaze, Benedict de Schola, Jacob de Excestre. Oxf. All SS.

[1] Cet acte s'appelle dans le langage rabbinique קנין סודר, et a son origine dans la Bible, cf. *Ruth*, IV, 7. Par inadvertance nous avons rendu dans l'*Athenæum* le mot מנא par « une pièce d'argent ».

[2] Serait-ce l'auteur de ס' השהם, dont M. Collins publie en ce moment une édition ?

c. 1270-77. Cokerell Jew of Winchester. Skyres 25, 38.
1276. Robert Ysaac. Willoughby 79.
c. 1290. Jacob Mildegod, Marra wife of Benedict le Eveske, Samuel de Berkhamstede, Pya wife of Benedict de Kauz, Avegny daughter of Benedict de Wynton, Joseph son of Mosses, Benedict de la Cornere, Jews at Oxford. Oxf. St. Aldate 30.
1337. Margery Ysaac. Willoughby B. 116.
1349. Will. son of Rich. Juddessone (?). Tempsford 4 A.
[13th cent.] John the miller sells 10 acres at Kiftelay (Iffley) to the Hosp. of St. John B., « ad quietandum eum de Judaismo. » Henry de Kersington sells 9 1/2 acres at Iffley for 10 marks for the samereason.

VII.

Les Juifs doivent donner dans leurs actes de divorce (גט) les noms des localités et ceux des fleuves ou rivières sur lesquels ces lieux sont situés. Pour en fixer l'orthographe en caractères hébraïques les rabbins avaient composé des traités spéciaux dont la plupart concernent des villes d'Allemagne ou de Pologne. Le ms. 1321 de la B. N. (dans les acquisitions postérieures au catalogue publié) contient une liste de localités du Maroc et de l'Algérie avec leurs fleuves et rivières. Nous croyons que la publication de cette liste sera utile pour la topographie du Maroc, qui est encore assez mal déterminée. Par la même raison nous ne donnerons ni la transcription en caractères latins, ni l'identification des noms énumérés dans cette liste. Ajoutons que cette liste fut achevée le dimanche 19 du mois d'Adar, 5488 de l'ère de la création du monde, 1728 de l'ère vulgaire, à מכנאסא.

שמות הנהרות של המדינות הידועות לנו לצורך הגיטין.
פאס נהר אלגואהר. מראכש נהר תאנסיפת. תלמסאן נהר אצטפציף. אגמרי נהרי גודאת. תארודאנת נהר סוס. סלא נהר בורקרק. תאפילאלת נהר זיז. גראסלוין נהר זיז. גריס נהר אלקלאע. דמנאת נהר מהאצר. איתעתאב נהר וואד לעבוד. איזאגין נהר זאז. לקצאר כביר נהר לוקוס. תאפזה נהר אגבאלו. דבדו נהר בורוואט. כפר איית עבאד כאפרה נהר דריע. מכנאס נהר פלפל. אמצמיזי נהר אנגאל. וגדה נהר אוגלי. תאזה נהר אלהאדר. בוטש וכפר בוחיי נהר תיזגוין. בני עייאט נהר אסמסיל. תטאיוין נהר אוגיס. צפרו נהר אגאי. אזרו מעיין זארו. עד כאן מה שידוע לנו מנהרות המדינות הקרובות והרחוקות שבעולם

Ad. Neubauer.

MANUSCRITS HÉBREUX DE BÂLE

La bibliothèque publique de Bâle, autrefois bibliothèque de l'Université, possède, comme on sait, plus de 4,000 mss. en toutes langues. Dans cette collection respectable de volumes, figurent quelques mss. hébreux. Aucun orientaliste n'ayant encore entrepris la tâche assez ingrate d'en dresser le catalogue, nous avons cru devoir combler cette lacune. Nos lecteurs ne trouveront, dans ces notes, rien de saillant; mais ils seront sans doute bien aises d'être renseignés sur ces manuscrits.

Dans Hænel, *Catalogus codicum mss.* (Lipsiæ, 1830, in-4°), à l'article Basileæ, on trouve à grand'peine, noyée dans le reste, l'indication sommaire de ces manuscrits, et encore faut-il se mettre en garde contre l'inexactitude de ses numéros, pris par lui, en 1828, sur une mauvaise copie et non sur les volumes. Ces indications ont été reproduites, sans la moindre amélioration ni addition, dans le *Dictionnaire des Manuscrits* de l'Encyclopédie Migne (1853), tome II. Depuis lors, il y a dix ans, lorsque M. Neubauer a passé à Bâle, tous les manuscrits n'étaient pas en place, et il s'est contenté d'en signaler deux[1]. Pour abréger, nous renverrons aux descriptions déjà faites par Hænel, autant que faire se pourra.

Sur une vingtaine de manuscrits que nous allons inventorier ici, le premier seul mérite une attention toute spéciale.

A. III, 39, in-4°, vélin. — Bible hébraïque, avec points-voyelles. « Pars potior, dit la notice d'un vieil inventaire, continens prælectiones sabbatinas in linguam gallicam translatas, sed charactere hebraico exaratas. » Le grand intérêt de ce ms. réside dans cette traduction de mots en vieux français. Déjà le premier de nos romanistes, M. Arsène Darmesteter, l'a examiné à loisir[2]. Il est

[1] « Rapport sur une mission dans l'est de la France, en Suisse et en Allemagne »; *Archives des missions scientifiques et littér.*, 1873, I, p. 569.

[2] *Romania*, t. I, p. 166-170.

mieux à même que tout autre de l'apprécier et d'en faire ressortir la valeur.

A. N. IV, 24, petit f°, vélin. — Pentateuque et cinq Megillot, avec points, voyelles et accents, suivi des Haftarôt; quelques-unes de celles-ci sont en marge à la péricope correspondante. A la fin on lit : « Achevé le IV (Mercredi), 16 Iyar 5162 (avril 1402), pour R. Simon, fils de R. Samuel Cohen ».

Dans Hænel, copié par Migne, ce volume porte à tort le n° B, VI, 19, et il est analysé en ces termes : « Bibliorum libri aliquot... Lectiones prophetiæ quæ leguntur in dimissione populi ex ecclesia. » (Paraphrase maladroite du terme *haftarah*).

A. N. IV, 25, vélin, in-4° — Prophètes postérieurs, belle écriture carrée, à 2 col., XVIe siècle. En tête, sur la garde, on lit : הספר הזה נפל בגורלו של כ׳מ אשר בר יצחק ; au-dessous : זה הספר לא במשכיל תשוקה (?) ונפדה מ׳ה׳ר׳ר׳ שמואל (?) מוכש (?) כ״ב כסליו ת׳כ׳ח Puis viennent ces mots [1] : זה שייך האן איך הערגליהן אשר בר יוסף זל נייבורגא (? Neuburg). Le reste de la page est rempli par la liste complète des enfants du possesseur de ce livre, au nombre de dix (5 garçons et 5 filles), dont l'aîné est né le vendredi 16 Kislew (5) 421, et le plus jeune le dimanche 9 Adar (אודר, sic) 436. Dans cette liste, à côté de noms usuels, tels que Joseph, Salomon, Rébecca, Jacob, Elie, on trouve des noms propres dignes d'être notés comme spécimens de l'orthographe du temps. Ce sont : בילה (Bella) [2], יוטלן (Yûtlen), זנוואל (Corruption de Samuel), שינלין Schœnlein, diminutif de Schœne, *belle;* (aujourd'hui on dit *Schönchen);* enfin עדיל (Edel).

A. N. V, 18. — כ׳ בחינת עולם (Livre de l'Examen du monde), par R. Yedaïa ha-Penini Abraham Enbonet, surnommé Bedarsi (de Béziers). Copie sur vélin, ornée d'initiales en miniatures. Les mss. de cette œuvre ne sont pas rares; voir, p. ex., à Nîmes, n° 13,723 (Joseph Simon, dans *Revue,* III, 234); à Vienne, ms. hébr.. n° 82 (Catal. Alb. Krafft et Simon Deutsch, 1847, p. 98). L'ouvrage a été imprimé à diverses reprises (édit. princeps vers 1476, et non 1591, comme on l'a dit par erreur) et même traduit en allemand. Une traduction française en a été faite par Michel Berr, (Metz, 1808), et Sylvestre de Sacy en a donné une analyse étendue dans le *Magasin Encyclopédique,* 1808, t. III, p. 315-350.

A. VII, 2, in-4°, papier. — Psautier hébreu-latin, XVIe siècle. Mot-à-mot, à 2 col.

[1] Dans la ligne précédente, le sens de plusieurs mots nous échappe ; de même dans la suivante, il y a une intercalation singulière de mots allemands.

[2] Au lieu de cette lecture, à tournure néo-latine, il faut peut-être songer à un mot de provenance polonaise, et lire : *Biala* (Blanche).

B. X, 40, in-8°, vélin. — Un recueil de Psaumes : 1° les 7 Ps. de la pénitence, 6, 32, 38, 51, 102, 130, 143; 2° les Ps. 54, 118, 119. Sans titre, ni souscription finale; caractères carrés modernes.

F. A. V, 6, in-4°, papier. — A la suite de plusieurs livres imprimés de casuistique, reliés ensemble et variant pour la date entre 1542 et 1545, vient un ms. qui traite de l'âme (13 ff) et dont voici l'*incipit* : פרק נבאר בו עניין הנפש וכחותיה. Le copiste, dont l'écriture allemande est du XVIe s., ne donne pas de titre plus explicite, et il ne dit même pas que l'ouvrage est une traduction ; mais l'appendice, heureusement, laïsse deviner que c'est un résumé du traité *De Anima* d'Aristote par Averroès [1]. Cette hypothèse, du reste, a été confirmée par l'examen des mss. semblables de la B. N. de Paris, hébr., n°s 918, 6°; 935, 5°; 936, 4°; 953, 2°; 956, 10°; 1150, 2°, mss, où il reste à faire la distinction entre les divers commentaires grands et moyens et les Résumés d'Averroès.

Un ms. semblable de la bibliothèque de l'Université de Leyde, fonds Warn., n° 85, décrit par M. Steinschneider au Catal. des mss. de cette ville (p. 302), est aussi désigné sur la garde comme anonyme, et c'est la lecture de ce petit texte qui a permis de lui restituer son nom d'auteur. Le ms. analogue de la bibliothèque publique, n° 255, 9°, à Hambourg, dit le même bibliographe dans son catalogue récent des mss. de cette ville, pp. 103-4, est très défectueux. Comp. celui de Vienne, n° 126 (Catal. Deutsch, p. 140).

Notre pièce finit assez brusquement par les mots סליק סליק; puis vient un fragment d'une page et demie [2], intitulé מאמר אחד לחכ' הראשון המכונה ן' רשד, et qui commence par les mots : אמרתי הדרך אשר דרך בה ארסטוטלי בעניי (sic) השכל ההמרי

En dehors de cette petite série de mss. ayant des n^os, il y en a quelques-uns sans cote, entrés à la bibliothèque après la rédaction de l'inventaire général. Ce sont :

1° Sans cote, in-f°, vélin. — Targoum (version chaldéenne) d'Onkelos sur le Pentateuque, avec points-voyelles; 220 ff. à 2 col., sans titre; caractères carrés modernes. Au premier feuillet, le recto est blanc. Le texte commence au premier verso. Fin : הסופר לא יזק עד שיעלה חמור בסולם. שיעף באביר וחלם. Le premier de ces deux vers est fréquent à la fin des mss. Nous ne savons au juste ce que veut dire le second, où באביר nous paraît être pour באויר. La lecture seule est certaine ; le sens l'est moins. Nous n'osons guère traduire : « Qui voltige en l'air, et rêve » ; ou : « comme en

[1] Voir la note supplémentaire.
[2] Voir Renan, *Averroès*, 2e édit., p. 67, qui l'analyse.

songe. » L'image est fantaisiste ; mais que n'a-t-on pas dit pour aboutir à une rime ?

2° Sans cote, in-4°, papier. — Version judéo-allemande de Job et des Proverbes ; incomplet au commencement ; dans Job, les sept premiers chapitres et la première moitié du ch. VIII manquent. Les Proverbes se trouvent à la suite, sur deux colonnes ; encre plus noire. A la fin, on lit le nom du copiste et la date : הקטון מרדכי בן א'מ'מ אלכסנדרי שלים שנת ש'כ'ז י"א טבת (11 tébet 327). A la suite, ou comme appendice : זמר נאה של ריב וקטט חנוכה עם המועדים, discussion symbolique entre la fête des Macchabées et les autres grandes solennités (le XVIe siècle aimait ces discussions) ; 3 pp. à 2 col., l'une hébraïque, l'autre allemande (en caractères hébreux cursifs).

3° S. c., in-8°, vélin. — Rituel de la soirée de Pâque (rite italien), suivi de *Tahanounim* (supplications) pour les dix jours de pénitence (même rite) ; écriture italienne, XVIe siècle. Le possesseur a signé : אני דוד ב'כ'מ'ר' בנימן יש...מל (?) מפאנו. « Moi David fils de Benjamin (puis un nom fruste où l'on ne distingue que trois lettres) de Fano ».

4° S. c., in-4°, papier. — סליחות ou Rituel des jours de jeûne, rite allemand ; premières et dernières pages déchirées ; XVe siècle.

5° S. c., in-4°, papier. — Traité d'astronomie d'Abraham ibn Ezra (XIIe siècle). Le titre porte : ספרי התכונה לה"ר אברהם ן' עזרא. Puis, au-dessous, en chiffres arabes, la date de cette copie : 1612, suivie du nom du possesseur : פה האנוויאה אני וואלתירו קויסיניו [1] קיתיו. Les mss. de cette œuvre ne sont pas rares. Voir les catalogues des mss. hébr. de Paris, de Munich et de Vienne. Comme la suite des livres varie dans les mss., nous devons indiquer quel a été l'ordre adopté dans le ms. de Bâle :

1° Sans titre (sans doute : משפטי המזלות), commencement presque effacé.

2° ראשית חכמה, Principe de la science. 3° שערי המזלות, Portes des astres. 4° ספר השאלות (commence par les mots : אמר מסאלה) : Maschalla, questions. 5° ס' המאורות, L. des luminaires ; 6° ס' המבחרים L. d'élections ; 7° משפטי העולם, Règles de l'univers. A la fin, on lit : וכן נשלמו ספרי הבניין כלם. Partout, des blancs pour les figures. A la suite, il y a encore des fragments sur le comput juif ou lunaire.

Quelques-uns de ces traités d'Abraham ibn Ezra se trouvent aussi à la bibliothèque de l'Université de Leyde, fonds Scaliger, n° 14, 1-4 (Catal. Steinschneider, pp. 366-7).

[1] « Je l'ai acheté à Hanau, moi Waltero Quisinio », probablement un chrétien.

Le traité intitulé ס' המאורות *des luminaires*, se trouve séparément à Berne, en un ms. sur papier in-8° (20 ff.), décrit au catalogue des mss. de cette ville par Hagen (Berne, 1875, 8°), sous le n° 559 : « Liber cabbalisticus sine punctis, charactere rabbinico, quem ægre extricaveris, quia scriptor plerumque litteras consonantes Arabum more ligatura inter se conectit. Agitur de luminaribus (*Moroth*). Ejusdem vel similis argumenti librum Aben-Ezræ citat Wolf, Bib. H., I, 83. »

6° S. c., in-4°, vélin et papier. — Un ס' מצות (Livre des préceptes) abrégé [par R. Isaac de Corbeil], ouvrage achevé, comme on sait, en 1277. Les mss. de ce livre sont assez fréquents, on les trouve dans presque toutes les grandes collections. L'ouvrage a été imprimé dès 1510, à Constantinople. A la suite, il y a quelques pages d'astrologie et une Méthode de calendrier.

7° S. c., in-4°, papier. — עין הקורא, Œil du lecteur, par Iekoutiel b. Juda Cohen, ou Salmon Naqdan (qui vécut à Prague, dans la seconde moitié du XIIIe siècle) « Libellus grammaticalis, quem laudat Elias in fine libri sui Massoreth inter abbreviaturas in י'ה'ב', ubi vide », dit une note autographe de Jean Buxtorf, inscrite sur la garde du volume[1]. A la fin, le titre change un peu : סליק סודות מן הנקוד. Vilaine écriture, sur mauvais papier. De ce traité massorétique sur le Pentateuque et sur Esther, Wolf Heidenheim a publié la préface et des extraits dans son édition du Pentateuque de 1818. Voy. *Catal. Bodl.*, p. 1381. On ne connaît d'autre ms. de l'ouvrage que le ms. d'Oxford. Ne pas confondre ce livre avec son homonyme, qui est un traité d'homilétique, par R. Joseph ibn-Schem-Tob, de Castille, au XVe siècle (à la B. N. de Paris, hébr., n° 325, 2°).

8° S. c.; in-4°, papier. — « Sepher מכלל יופי, authore Abrahamo Parpinian, continet explicationem terminorum sive vocabulorum philosophicorum, physicorum, ethicorum, logicorum, mathematicorum, theologicorum, poeticorum, quæ hinc inde, praesertim in libro *More Nevochim* occurrunt, » dit une note du même Buxtorf placée sur la garde du volume. Les racines des mots sont écrites à l'encre rouge; les têtes de chapitre en vert. L'auteur se nomme au commencement : Menahem b. Abraham dit Bonafes Abraham de Perpignan. L'œuvre est précédée d'une préface d'Isaac fils de Moïse ibn Aroyo. Ecriture du XVe siècle (?). Nous ne connaissons

[1] La bibliothèque des Buxtorf a été léguée à celle de l'Université de Bâle, devenue récemment bibliothèque publique de la ville, où elle forme un fonds spécial, accompagné d'un catalogue particulier très étendu.

pas d'autre ms. de ce livre, qui a, du reste, été imprimé à Salonique, 1567. Voy. *Cat. Bodl.*, p. 1719.

9° S. c., in-4°, papier. — Fragments en dix feuilles, du traité médical חכמת יוחנן הירחוני בשתן. « Sagesse de Yoḥanan Yarḥouni sur l'urine. » Est à Paris, B. N., n° 1116, 3°. Yarḥouni ne signifie pas de Lunel, comme on serait porté à le croire de prime abord ; c'est un nom fictif [1].

10° S. C., 4°, vélin : ס' נצחון. Controverse religieuse, par R. Iomtob Lippmann de Mülhausen, du commencement du xve siècle.

En tête du ms., notice descriptive et signature de Jean Buxtorf : il dit que ce ms. provient de l'Italie. — Cet ouvrage est assez fréquent ; voir p. ex. à la BN., n°s 734-5. On le trouve aussi en double à la Biblioth. publ. de Leipzig, n°s XXI et XXII (Catal. Delitzsch, pp. 287-9). Il a été imprimé à Nuremberg. 1644, 4°, et réédité maintes fois depuis lors.

11° S. c., in-4°, papier. — Διπλουρανολογία, in qua duo sacræ scripturæ miracula declarantur, de regressu : scilicet solis tempore Ezechielis et immobilitate luminarium tempore Josue. Invictissimo et augustissimo imperatori Ferdinandi Italiæ manuscripta oblata a Rabbino Emmanuele Porto, translata ex hebraico in latinum idioma a Laurentio N. Dalnaki transilvano Hungaro. Adjunctis literis ab eodem rabbino latine cuidam reverendo patri scriptis in quibus multi sacræ scripturæ loci declarantur.

Quoiqu'écrit en latin, ce ms. figure parmi les *hebraica* à cause du sujet biblique et des citations de textes hébreux.

On peut encore ranger sous la même rubrique le ms. suivant : B. X., 9; in-8°, vélin : Judaeorum errores. Thalmud. Il contient les griefs usuels des Chrétiens contre les Juifs et contre les livres rabbiniques, mal lus et mal compris.

A côté de ce ms., il convient d'indiquer le n° A., II, 25 : « Judæi cum christiano disputatio de fide, » in-f°., et quatre autres discussions dogmatiques (A., V, 13; A., VII, 28; A., VIII, 32; A., VIII, 46). Il faut enfin citer à part un recueil factice, sans titre, ni ordre, ni but indiqué, contenant des notes prises dans les ouvrages des Rabbins et des exégètes chrétiens du xvie siècle. C'était sans doute une sorte d'avant-projet ou cahier de documents devant servir à quelque exposé des doctrines talmudiques.

Le reste du fonds oriental de Bâle n'est pas plus riche que le fonds hébreu : on y compte sept ou huit mss. arabes insignifiants,

[1] Dans son article *Assaph Hebræus* (*Occident u. Orient* par Benfey, II, 660), M. Ad. Neubauer conjecture que c'est Jean Hispalensis (? Hunensis).

un persan (une histoire de Gengis Khan), un syriaque (Histoire d'Alexandre-le-Grand, en carschouni), acheté à Diarbekir, le 30 septembre 1870, donné par M. Socin.

MOÏSE SCHWAB.

Note supplémentaire.

Dans sa description des mss. de l'Oratoire (description restée inédite et conservée à la Biblioth. Nat. de Paris, à la suite des mss. hébreux, sous le n° 1298), feu Munk a déposé les éléments principaux de la scolastique juive, qui ont donné naissance à ses *Mélanges de Philosophie*. Il est intéressant de reproduire ici, à propos du ms. de Bâle F. A. V. 6, ce que Munk a dit du ms. de l'Orat. n° 117 (N° nouv. 965,2). Nous copions sa description :

באור ספר הנפש, Commentaire moyen d'Averroès sur le traité *De anima* d'Aristote, traduit de l'arabe en hébreu par R. Schem Tob b. Isaac.

On connaît deux écrivains célèbres nommés Schem Tob et dont le père s'appelait ISAAC : l'un, originaire de Tortose en Catalogne, florissait au XIIIe siècle ; l'autre, surnommé ben Schaphrout, dans la 2e moitié du XIVe siècle. Wolf a confondu ces deux auteurs en un seul. Nous croyons avec de Rossi (Catal. codd. 347 et 538 ; t. II, p. 5 et 76), que c'est au premier des deux qu'il faut attribuer notre version ; car non seulement le traducteur, en se nommant au commencement de la préface, ne mentionne pas le nom de famille de BEN SCHAPHROUT comme le fait ordinairement le second des deux Schem Tob, mais il paraît résulter de cette même préface qu'il n'existait pas encore de traduction du commentaire d'Averroès sur le traité *De Anima* Et cependant on a vu que R. Mosé ben Tibbon fit la sienne en 1241, ou quelques années plus tard. Il faut donc admettre que la version que nous avons ici est antérieure à celle de Mosé ben Tibbon, ou qu'elle fut faite à une époque où celle de Ben-Tibbon n'était pas encore très répandue. En effet, Schem-Tob ben Isaac Tortosi fut contemporain de Mosé ben Tibbon. Il était né en 1196 ; après avoir fait ses premières études, il entra dans la carrière commerciale et fit des voyages par terre et par mer. A l'âge de trente ans (en 1226), étant revenu d'Acco (Saint-Jean d'Acre), il renonça au commerce pour se livrer entièrement aux études talmudiques et scientifiques. Il étudia à Barcelone sous la direction du rabbin Isaac ben Meschullam. Plus tard, nous trouvons notre Schem Tob établi à Marseille : vingt ans d'études spéciales avaient fait de lui un excellent médecin. Ce fut à Marseille qu'il entreprit au mois d'Eloul 5014 (1254), à l'âge de cinquante-huit ans, la traduction du cours de médecine en trente livres, intitulé *Kitab al Taçrif*, par Aboul Kasem al Zahrawi, travail qu'il

acheva en 1258 au mois de Nissan. (Voir ms. hébr., anc. fonds, n° 382, et ms. de la Sorbonne n° 252, à la fin). C'est à la longue préface, mise par Schem Tob en tête de sa traduction, que nous avons emprunté quelques détails sur sa vie. La préface commence par ces mots יצחק ז"ל חמכונה בבי הטרטושי נאם שם טוב ב"ר. Au lieu de בבי, la *Bibliotheca hebr.* de Wolf (t. IV, p. 788), d'après le ms. d'Oxford (Uri, 414) porte בני, ce qui ne donne pas de sens. בבי (Babi?) est probablement le nom que Schem Tob portait parmi les chrétiens. En 1264, il traduisit un autre ouvrage de médecine, l'*Almançouri* du célèbre Razi[1], et en 1267 il composa une interprétation philosophique des légendes allégoriques du Talmud[2], sous le titre de *Pardes Rimonim* (imprimé à Sabbioneta en 1554).

Quant à la traduction du Commentaire d'Averroès dont nous nous occupons ici, nous la croyons antérieure aux autres ouvrages de notre Schem Tob ; car elle a dû précéder, ou tout au moins suivre de près, celle de Mosé ben Tibbon. Schem Tob s'attache surtout dans sa préface à bien préciser le sens des deux mots arabes *Dzât* (essence) et *Djauhar* (substance), qui, dit-il, ont souvent embarrassé les traducteurs. Invoquant l'autorité de Saadia et de R. Yona ou Aboul Walid ibn Djanah, il rend *Dzât* par עצם, et *Djauhar* (qui signifie en même temps *perle* et *substance*), par un nouveau mot פנינו (du pluriel hébr. פנינים, *perles*). Voir aussi Delitzsch, Catal. de la Biblioth. de Leipzig, p. 292, et Zunz, *Additamenta*, p. 319. Ce dernier observe que Mosé ben Ezra se servait déjà de l'expression עצם פנינו ; mais il reste à savoir si c'est exactement dans le même sens que Schem Tob.

Après cette digression sur le traducteur et la traduction, revenons au commentateur arabe. De Rossi (*l. c.*, p. 5 et 76) prétend que c'est par erreur que Wolf a attribué ce commentaire à Averroès: Averroès autem esse comm. perperam conjicit (Wolfius) in I. Volum. cum dissentiat a codicibus nostris qui eum complectuntur. M. Delitzsch (*l.c.*) dit également que l'auteur du commentaire est douteux (commentarius... cujusnam sit ambigitur). Mais de Rossi s'est trompé : l'ouvrage d'Averroès avec lequel il dit avoir comparé notre Commentaire était sans doute le *Résumé* du livre de l'*Ame*. Notre Commentaire, en effet, ne ressemble ni à ce *Résumé*, ni au grand Commentaire d'Averroès qui accompagne le traité *De anima* dans les œuvres d'Aristote, édit. de Venise. C'est, comme nous l'avons dit, le Comment. moyen d'Averroès. Dans tous ces commentaires *moyens*, Averroès commence chaque paragraphe par le mot *qâl* (dixit, sc. Arist.), et après avoir reproduit textuellement quelques mots d'Aristote, il continue en résumant, paraphrasant, ou commentant le texte, qui se confond avec le Commentaire.

[1] Voir Wolf, t. I, p. 187-8 ; De Rossi, Catal. Codd. 347 (t. II. p. 4). Ces deux auteurs se sont trompés en prenant *Almançouri* pour un nom d'auteur.

[2] C'est l'autre Schem Tob (précédemment nommé), nous fait remarquer M. Neubauer, qui est l'auteur de cette œuvre. Voir, pour Schem Tob Babi, les *Rabbins français*, dans l'*Histoire littéraire*, XXVII, p. 592.

LES JUIFS DANS LES COLONIES FRANÇAISES

AU XVIIIe SIÈCLE[1]

PIÈCES SUPPLÉMENTAIRES

N° 1.

OBSERVATIONS DU CONSEILLER RAPPORTEUR

La question du procès est de scavoir si le legs universel porté par le testament d'Abraham Gradis, juif établi en cette isle en faveur de Rebecca et Judith Gradis ses sœurs, de Religion juive, à l'exclusion de Sara, et Suzanne Gradis, ses autres sœurs, la dernière convertie à la religion catholique peut avoir son effet, ou doit être déclaré nul.

Il paroit que ce legs universel est attaqué par deux moyens différents, le premier consiste à soutenir que le sieur Gradis n'avoit pas le pouvoir de tester, parce qu'encore que par la permission qu'il avoit obtenue de s'établir dans cette isle, il fût à l'abry des peines rigoureuses prononcées par l'article premier du Code noir contre les Juifs à qui par cet article il est fait deffences très-expresses de s'établir dans les isles de l'Amérique, cependant cette permission ne peut jamais être regardée que comme une simple tolérance de demeure, et de commerce, qui n'a pas peu le faire jouir des privilèges accordés par les lettres patentes du mois de juin 1723 aux Juifs établis dans les généralités de Guyenne et d'Auch, ces privilèges ne sont que pour les Juifs habitués dans l'étendue de ces provinces et dès le mo-

[1] Voir t. IV, p. 127, 236, t. V, p. 68, des articles de M. Abraham Cahen.

ment que le sieur Gradis en est sorti pour venir s'établir en cette isle, il a cessé d'y participer, par conséquent le sieur Gradis, n'étant pas du nombre des Juifs à qui le Roi par ses lettres patentes du mois de juin 1723 a accordé par grâce spéciale le privilège de disposer de leurs biens, n'a pas peu avoir la liberté de tester, et son testament est essentiellement nul par l'effet de son incapacité personnelle il est mort *servus pœnæ*.

Ce premier moyen paroit avoir été adopté par le premier juge, qui l'a fait entrer dans les motifs de sa sentence.

Le second moyen est tiré de la nature même de la disposition qu'on prétend avoir été faitte en haine de la religion et n'avoir eu d'autre objet que de dépouiller la Dlle Suzanne Gradis qui l'avoit embrassée.

On fonde ce moyen 1° sur la haine que toute la famille de la Dlle Gradis luy a toujours témoignée depuis qu'elle s'est faitte chrétienne, son père qui, avant sa conversion, jouissoit d'une fortune opulente, l'a sur-le-champ dénaturée et fait passer en des mains étrangères pour pouvoir l'en dépouiller, il l'a, dès lors, regardée comme une ennemie, et il a fallu que ceux qui avoient en mains l'autorité s'interposassent pour le forcer à luy payer une modique pension, mais il a sçu prendre des mesures assez justes pour qu'elle ne pût pas tirer le moindre avantage de sa succession.

2° Cette haine paternelle a été transmise au sieur Gradis, son frère, et l'on peut dire qu'elle est écrite dans le testament même; en effet, il ne s'est pas contenté de donner l'exclusion de la Dlle Gradis par une simple prétérition, il lui a donné une exclusion précise et expresse, par où on voit que la disposition avait moins pour objet de gratifier les Dlles Gradis ses sœurs qu'il instituait légataires, que d'exclure et de dépouiller la Dlle Suzanne Gradis ; il semble qu'il ait voulu chercher à satisfaire sa haine en exprimant dans l'institution des Dlles ses sœurs qu'il instituoit légataires, que d'exclure et dépouiller la Dlle Suzanne Gradis, il semble qu'il ait voulu chercher à satisfaire sa haine en exprimant dans l'institution des Dlles ses sœurs qu'il le faisoit à l'exclusion de la Dlle Suzanne Gradis; en vain objecteroit-on qu'il a exclu conjointement avec elle une autre de ses sœurs qui cependant étoit de la religion juive et qu'ainsi on ne peut pas dire que la disposition ait été faite en haine de la religion catholique ; on sent aisément que ce n'a été de sa part qu'un artifice par lequel il a cherché à couvrir le motif secret et condamnable de sa disposition et ne doit-on pas être convaincu que la Dlle Sara Gradis a été dédommagée quand on voit la facilité avec laquelle elle a consenty à l'exécution du testament de son frère et à la délivrance du legs.

De ces deux moyens par lesquels on attaque le testament du sieur Gradis, il faut d'abord écarter absolument le premier, on peut même dire qu'il n'est pas proposable, deux réflexions suffisent pour en convaincre.

1° Quand il seroit vray que le sieur Abraham Gradis, en venant s'établir en cette isle auroit cessé de participer aux privilèges accordés par les lettres-patentes du mois de juin 1723 aux Juifs établis dans les généralités de Guyenne et d'Auch et qu'on pourroit luy contester la liberté de tester : il est sensible que jamais ce moyen ne pourroit être proposé par la Dlle Gradis sa sœur, car bien loin de luy être de quelqu'avantage, il tourneroit contre elle-même : en effet la loy en vertu de laquelle les Juifs jouissent du privilège de disposer de leurs biens à toute sorte de titre entre vifs ou à cause de mort est la mesme qui leur a permis d'acquérir, de posséder, de succéder et de transmettre leurs biens par succession à leurs héritiers, on ne peut donc pas soutenir que le sieur Abraham Gradis n'a pas dû jouir du bénéfice de cette loy à l'égard de la faculté de tester ; qu'il n'en résulte pas une conséquence nécessaire qu'il a dû être exclu également des autres privilèges établis par cette mesme loy, et ainsy quand la Dlle Suzane Gradis prétend par ce moyen faire déclarer nul le testament de son frère, elle travaille à s'exclure ellemesme de la part qu'elle revendique dans sa succession.

2° Il n'y a mesme aucun doute que le sieur Abraham Gradis a pu valablement tester : en effet les différents privilèges dans lesquels les Juifs habitués dans les généralités de Guyenne et d'Auch ont été maintenus par les lettres patentes du mois de juin 1723 ne sont pas des privilèges qui leur ayent été attribués à l'exclusion des Juifs établis dans les autres villes du Royaume, au contraire ces mesmes privilèges ont été établis en faveur de tous les Juifs sans aucune exception, en quelques lieux du royaume qu'ils soient habitués ; la déclaration du roy Henry II du mois d'août 1550 leur permet mesme de s'établir partout où bon leur semblera et les lettres patentes du mois de juin 1723 n'ont fait que confirmer les Juifs de Guyenne et d'Auch dans ces mesmes privilèges qui avoient été en quelque sorte révoqués par l'arrest du Conseil du 21 février 1722. Les Juifs, non seulement ceux des généralités de Guyenne et d'Auch, mais ceux établis dans les autres villes du Royaume et autres lieux de l'obéissance du Roy jouissent donc tous de la faveur des différents privilèges énoncés dans les lettres patentes du mois de juin 1723, de pouvoir y vivre, trafiquer, acquérir, et posséder toutes sortes de biens meubles et immeubles et d'en disposer à leur volonté à quelque titre que ce soit entre vifs ou à cause de mort par donation, vente, ou ainsi qu'ils aviseront et en faveur de qui bon leur semblera ; il est vray qu'à l'égard des isles de l'Amérique il a été fait des déffences particulières de s'y habituer, ces deffences prononcées par l'édit du 23 avril 1615 ont été renouvelées et confirmées par l'article premier du Code noir et la peine de confiscation prononcée contre les contrevenants ; mais le sieur Abraham Gradis ayant obtenu une permission particulière de s'établir en cette isle, il est certain qu'il n'étoit pas dans le cas de ces déffences ; s'y étant habitué avec permission il doit y être considéré par raport aux effets civils sui-

vant les règles du droit commun qui s'observe à l'égard des Juifs, dans les autres lieux du royaume où ils sont établis.

Cette disposition se trouve établie en termes exprès par la lettre de Monsieur de Maurepas à Messieurs les général et intendant le 18 janvier 1740 au sujet de l'affaire même dont il s'agit, et en vain pour l'affoiblir voudroit-on argumenter du commencement de cette lettre où il est dit qu'on ne peut donner à cette permission d'autre effet que ceux de mettre le sieur Abraham Gradis à l'abry de la prohibition et des peines portées par le Code noir ; mais il ne s'en suit pas qu'il ne dût pas jouir des autres privilèges accordés aux Juifs établis dans le Royaume, il n'avoit pas besoin pour les réclamer de s'appuyer sur la permission qu'il avoit obtenue.

Et il ne peut plus rester le moindre doute qu'en effet le sieur Gradis a pû jouir en cette isle des différents privilèges attribués aux Juifs habitués dans le royaume après le jugement rendu en conséquence de cette lettre du ministre par M. l'intendant entre le directeur du Domaine et les D^lles Gradis, légataires universelles du sieur Gradis. Le directeur du Domaine avoit revendiqué la succession du sieur Gradis se fondant sur le mesme moyen qu'on voudroit aujourd'huy employer contre son testament, que la permission accordée au sieur Gradis de s'établir en cette isle n'avoit été qu'une simple tolérance qui l'avoit mis à l'abry de la prohibition et des peines prononcées par le Code noir mais qui ne luy avoit attribué aucun autre privilège ; qu'il n'avoit peu par conséquent ny tester, ny disposer de ses biens et que sa succession devoit être regardée comme celle d'un étranger et devoit être déclarée appartenir au Roy; par jugement du 27 août 1740 le Directeur du Domaine a été renvoyé de ses demandes et prétentions sur la succession d'Abraham Gradis et le motif de ce jugement n'a pas peu être autre que la décision établie dans la lettre du ministre dont on a parlé plus haut, que le sieur Gradis s'étant habitué en cette isle avec une permission particulière doit être considéré par raport aux effets civils suivant les règles du droit commun observé à l'égard des Juifs.

Il est donc incontestable que le sieur Abraham Gradis jouissait en cette isle de la faveur des différents privilèges accordés aux Juifs établis dans les autres villes du royaume, il a pu acquérir, disposer, et tester valablement. Reste à voir s'il a fait un usage légitime de cette faculté, ce qui conduit naturellement à l'examen du second moyen, par lequel on attaque la disposition qu'il a faitte ; on prétend que cette disposition est nulle, comme faitte en haine de la religion catholique.

Ce moyen mérite sans contredit plus d'attention que le premier et demande à être approfondi.

La maxime que toute disposition faitte en haine de religion doit être annulée, est une de ces maximes sacrées que la piété consacre et qu'il n'est pas seulement permis de révoquer en doute, fondée qu'elle est sur la disposition précise des ordonnances de nos roys ;

article 26 de l'édit de Nantes confirmé par la jurisprudence la plus solennelle elle est revêtue de la plus parfaite authenticité. En effet vous trouves au tome 3 du journal des aud. l. 2, ch. 6 un arrest du 29 février 1668 qui déclare nulle une donation faitte au profit de quelques-uns des enfants comme présumée faitte en haine de ce que la fille avoit changée de religion.

On trouve encore dans le mesme auteur au tome 2. l. 4, ch. 19 un autre arrest du 30 mars 1661 qui déclare nul le testament fait par un père contre son fils qui avait quitté la religion prétendue reformée comme faitte en haine de la religion catholique. Une maxime si sage doit être maintenue avec d'autant plus de zèle, que ce n'est pas l'amour seul de notre religion qui l'a fait recevoir mais que les lumières de la raison et les principes mêmes adoptés par les lois politiques, concourent à l'établir.

Et en effet, la liberté dont les hommes jouissent de disposer de leurs biens ne leur a été accordée par les loix que dans la vue qu'ils en fissent un uzage convenable et conforme à la raison, elles approuvent toutes les dispositions qui ont pour principe une affection honnête et légitime; mais elles proscrivent avec indignation et s'élèvent contre celles qui ont été dictées par une passion criminelle et dans lesquelles l'homme n'a eu pour objet que de satisfaire sa haine, sa colère ou sa vengeance; obsédé par ses passions violentes l'homme n'est plus alors aux yeux de la loy qu'une espèce de furieux qui n'a pas été en état de faire uzage de sa raison et elles annullent ce qu'il a fait *quasi non sanæ mentis fuisset.* C'est par l'application de ces principes que des enfants attaquant le testament de leur père comme dicté par la haine et la colère, ont souvent réussi à le faire déclarer nul.

Combien de fois par une autre conséquence des mesmes principes, des héritiers sont-ils parvenus à faire annuller les avantages faits par leur parant à une personne avec qui il avoit eu une liaison criminelle?

Enfin les loix ont étendu ces principes, jusqu'à déclarer nul le legs fait, non pas dans l'intention de gratifier le légataire, mais d'imposer une peine à l'héritier.

Dans tous ces différens cas la liberté naturelle qu'ont les hommes de disposer de leurs biens, sembloit s'élever pour soutenir des dispositions qui n'excèdoient pas les bornes de cette liberté; mais les loix entrant dans l'examen des motifs qui en avoient été le principe, n'ont pas cru devoir laisser subsister des dispositions qui portoient le caractère d'une passion injuste et qui n'avoient été faits que pour assouvir la haine et la vengeance du testateur.

Mais si les loix ont proscrit en général toute disposition dictée par la haine et la colère, à combien plus forte raison ont-elles dû s'élever contre les dispositions faittes en haine de la religion? Pourroient-elles n'être pas indignées contre l'impiété d'un pareil motif? et d'ailleurs, qui ne sçait jusqu'à quel point les Juifs, et les

autres ennemis de notre religion portent leur haine contre ceux qui la professent? Combien cette haine est-elle dans leur cœur une passion violente, et capable de préocuper leur raison?

Rien donc n'est plus sage, plus conforme en mesme tems à la piété et à la raison que la maxime reçue parmy nous que toute disposition faitte en haine de la religion doit être annulée.

Mais ce principe si saint en luy-mesme, et si juste conduirait souvent à l'injustice si on n'en faisait pas l'application avec équité, et discernement, ainsy lorsqu'il s'agit de juger de la validité d'une disposition attaquée par ce moyen, il ne doit pas suffire que cette disposition soit au désavantage d'une personne de la religion catholique, cette circonstance ne peut pas seule servir de preuve quelle a été faitte en haine de la religion. C'est à celuy qui attaque une disposition valable, et régulière dans sa forme, par le vice du motif qu'il prétend l'avoir produitte, à prouver que ce motif vicieux et reprouvé par les loix, en a été réellement le motif.

Et en effet dans ces sortes d'affaires, on ne doit pas perdre de vue la liberté que le testateur avoit de disposer de ses biens à sa volonté; mais il faut examiner avec scrupule l'uzage qu'il en a fait; que la justice donne tous ses soins à cet examen, qu'elle pèze les motifs de la disposition, qu'elle cherche à les approfondir, c'est d'où dépend la décision de la question, paroit-il par la réunion des différentes preuves qu'elle a été réellement dictée par la haine de la religion? et qu'elle n'a eu pour objet que de dépouiller une personne que le testateur haïssoit par la seule raison qu'elle était de la religion catholique? Il faut la proscrire, il faut l'annuler; ne trouve-t-on au contraire rien qui annonce un pareil motif? Le testateur n'a-t-il fait qu'user de sa liberté naturelle qu'il avoit de disposer de ses biens, sa disposition n'a-t-elle eu pour principe qu'une simple prédilection qu'il luy étoit permis d'avoir pour une sœur plutôt que pour une autre, il faut oublier que la disposition est au désavantage d'une personne de la religion chrétienne et l'on ne peut malgré cette circonstance refuser d'en ordonner l'exécution dès que ce n'est point la haine de la religion qui en a été le motif.

Et s'il en étoit autrement il faudrait aller jusqu'à dire qu'un juif, un protestant serait dans une nécessité absolue de laisser à des parents de la religion catholique la part qu'ils peuvent prétendre dans sa succession, que quelques raisons qu'il put avoir de s'en plaindre du côté des procédés et des égards de la vie civile, il ne luy seroit pas permis de les traitter différemment que ses autres parants de qui il auroit reçu des témoignages d'affection, et d'attachement: Qui pouroit ne pas sentir l'injustice d'une pareille proposition? Ce serait mettre ces gens dans une espèce d'interdiction, parce qu'ils ont le malheur de n'être pas de notre religion, seroit-ce donc une raison pour les priver de l'usage d'une faculté commune à tous les hommes et que la loi naturelle leur donne à tous également?

C'est sans doute par une judicieuse application de ces réflexions

que les mesmes magistrats qui avoient fait éclater leur zèle et leur amour pour la religion, en prononçant la nullité des donations ou de testaments que la réunion des circonstances leur annonçoit avoir eu pour motif, et pour principe la haine de la religion, se sont portés dans d'autres espèces à confirmer des donations attaquées par ce mesme moyen.

Entr'autres exemples je citerai deux arrêts rendus au Parlement de Paris l'un et l'autre conformément aux conclusions du ministère public.

Le premier est du 10 juillet 1647 le second du 12 avril 1685.

Ces deux arrêts sont rapportés au journal des audiances tom. 4, l. 8, ch. 36. En comparant ces arrêts confirmatifs de donations attaquées comme faittes en haine de la religion avec les arrêts opposés qui ont annulé de pareilles donations, il se présente tout naturellement une observation importante, et qui peut donner lieu à une observation d'un grand poids en cette matière, c'est qu'on voit que les arrêts qui ont prononcé la nullité des donations, sont tous rendus dans l'espèce de dispositions faittes au préjudice d'enfants et que les autres qui ont confirmé les donations sont dans le cas de donations attaquées par des collateraux.

Ce n'est pas que cette distinction entre les donations faittes au préjudice d'enfants ou celles faittes au préjudice de collateraux puisse former une règle de décision tellement sûre qu'il en faille conclure qu'on doive annuller toutes celles qui sont attaquées par des enfants et confirmer toutes celles dans lesquelles il n'y a que des collateraux de lézés. Car la loy qui établit la nullité des dispositions faittes en haine de la religion, (c'est l'art. 26 de l'édit de Nantes) est absolument générale, et n'admet aucune distinction en sorte qu'il n'est pas douteux que mesme des parents collateraux doivent réussir à faire annuler la donation quand ils pourront rapporter des preuves bien certaines et bien convainquantes que la haine que la religion en a été le seul motif.

Mais cependant il est certain que cette distinction doit être d'un grand poids et peut beaucoup influer dans la décision des procès de ce genre.

Et en effet comme l'amour des pères pour leurs enfants est un des sentiments les plus vifs que la nature ait gravé dans le cœur des hommes que, d'ailleurs, le bien des pères est en quelque sorte affecté aux enfants et qu'il est pour ainsy dire contre l'ordre de la nature qu'ils les en dépouillent, on présume aisément qu'une pareille disposition n'a pu avoir qu'un motif injuste, et cette présomption devient une preuve presque seule suffisante pour déterminer les juges quand il se trouve que le fils étoit d'une religion différente de celle du père ; mais cette présomption cesse, ou du moins se trouve presque entièrement détruite quand l'héritier est un collateral ; parce que les liaisons qui étoient entre lui et le testateur étant moins intimes, il est aussi moins étonnant que le testateur ait disposé à son préju-

dice ; il faut donc dans cette espèce des preuves bien plus concluantes, et un concours de circonstances bien plus décisives que dans la première, il est incontestable ainsi qu'on l'a établi plus haut que le sieur Abraham Gradis avoit la liberté de disposer de ses biens et qu'il a pu valablement tester.

Ayant eu une permission particulière de s'établir en cette isle, il a dû y être considéré comme le sont dans toutes les autres villes du royaume les Juifs qui y sont établis et jouir de tous les privilèges qui leur ont été accordés. Les privilèges énoncés dans les lettres patentes du 23 juin 1723 consistent entr'autres dans la liberté de pouvoir disposer de leurs biens à quelque titre que ce soit entre vifs, ou à cause de mort ainsy et en faveur de qui bon leur semblera.

En uzant de cette liberté le sieur Abraham Gradis a fait son testament par lequel il a institué pour légataires universelles les Dlles Rebecca et Judith Gradis, ses sœurs, à l'exclusion des Dlles Suzanne et Sara Gradis ses autres sœurs.

Une circonstance très essentielle à observer à l'égard de cette disposition que la Dlle Sara Gradis qui est de la religion juive se trouve exclue par le sieur Abraham Gradis de sa succession aussi bien que la Dlle Suzanne Gradis qui s'est faitte chrétienne, ce qui veut induire à penser que le sieur Abraham Gradis n'a pas eu dans sa disposition la religion pour objet puisqu'il a donné l'exclusion a une de ses sœurs qui n'avoit pas changé de religion. La Dlle Suzanne Gradis qui attaque le testament de son frère comme fait en haine de la religion, pour détruire l'induction qui peut résulter de cette exclusion donnée à la Dlle Sara Gradis prétend que ce n'est qu'un artifice par lequel le sieur Abraham Gradis à cherché à couvrir le motif secret de sa disposition et elle avance que la Dlle Sara Gradis a été dédommagée.

Mais il ne paroit pas que ce fait qui pourroit être d'une très grande considération soit appuyé d'aucune preuve, la seule qu'en rapporte la Dlle Suzanne Gradis est tirée de la facilité avec laquelle la Dlle Sara Gradis a consenti à l'exécution du testament de son frère. Mais il paroit, que le moyen par lequel ce testament est attaqué de la part de la Dlle Suzanne Gradis ne pouvant pas militer en faveur de la Dlle Sara Gradis, qui est de religion juive, elle ne parroit guère refuser de souscrire à ce testament, et ainssy je ne vois pas qu'on puisse tirer d'argument au consentement qu'elle a donné à son exécution. Les autres moyens par lesquels la Dlle Suzanne Gradis prétend que le testament de son frère a été fait en haine de la religion sont tirés : 1° de la haine que toute sa famille luy a témoigné depuis qu'elle a changé de religion, des précautions que son père a prises pour la priver de la part qu'elle pouvait prétendre dans sa succession, en dénaturant ses effets, et en les mettant à couvert, mais ces faits sont encore destitués de preuves.

2° De ce qu'elle est déshéritée par une exclusion précise dans le testament de son frère, il ne s'est pas contenté, dit-elle, de l'exclure

par une prétérition il semble qu'il ait voulu satisfaire sa haine en exprimant qu'il instituoit les D^lles^ Rebecca et Judith Gradis, à son exclusion. — Pour juger du mérite de cette objection, il faut pezer les termes dans lesquels la disposition est conçue : Veut et entend le dit sieur Gradis testateur qu'en cas de son décès tous ses biens et effets quelconques qui se trouvent luy appartenir, soyent, et appartiennent à D^lles^ Rebecca et Judith Gradis, ses sœurs demeurant à Bordeaux, lesquelles il nomme pour ses légataires universelles, à l'exclusion de ses autres sœurs établis ; il paroît clair par les termes de cette disposition que si le sieur Abraham Gradis a exprimé qu'il instituait les D^lles^ Rebecca et Judith Gradis à l'exclusion de ses autres sœurs ce n'a point été comme la D^lle^ Suzanne Gradis l'interprète dans l'intention de la mortifier et de l'injurier par une exclusion précise, mais pour rendre compte du motif qui le portoit à donner la préférence à ses deux sœurs qu'il instituoit ; ce motif, qui vient de ce que ses autres sœurs sont établies, ne présente en luy mesme rien que de juste et de raisonnable, au surplus la D^lle^ Suzanne Gradis n'est pas mesme nommée dans le testament.

Dans des pareilles circonstances et en faisant attention aux différentes réflections que je viens de proposer il ne paroit pas qu'il puisse y avoir lieu de déclarer nulle la disposition dont il s'agit comme faitte en haine de la religion chrétienne, on ne trouve rien, ny dans le testament ny dans les circonstances de l'espèce, qui puisse luy imprimer cet odieux caractère ; au contraire le testateur rendant luy-mesme compte du motif de sa disposition n'annonce qu'un motif juste et raisonnable ; on ne pourrait tout au plus faire valoir contre cette disposition que la circonstance qu'elle est faitte au désavantage et tourne au préjudice d'une juive convertie à la religion chrétienne, mais on l'a dit plus haut cette circonstance seule ne peut pas suffire et dans l'espèce elle mérite d'autant moins de considération qu'on voit associer à la mesme exclusion dont se plaind la D^lle^ Suzanne Gradis, une autre sœur du testateur qui cependant n'avait pas changé de religion. Le testament a encore été attaqué par un troisième moyen fondé sur l'indignité des légataires mais ce moyen m'a paru si foible qu'il n'est pas nécessaire d'en faire mention. En effet, un Juif qui institue par ses légataires d'autres juifs n'est jamais censé avoir institué des personnes infâmes pour luy succéder : un Juif peut-être *Turpis personna* pour un chrétien qui l'aurait adopté pour son légataire préférablement a toute sa famille née et élevée dans la religion chrétienne, mais un juif qui choisit un autre juif pour luy succèder ne se choisit pas une personne infâme puisque luy-mesme il se glorifie de ce que vous pensez qui fait son infamie. Je veux bien qu'il soit *Turpis personna* pour nous mais il ne peut jamais être *Turpis personna* pour un autre Juif comme luy.

HURSON DESSALLES.

Par arrêt du 6 juillet 1752; la Cour a mis les appellations respectives avec ce dont est appel au néant, Emendant, ordonne l'exécution du testament du feu sieur Abraham Gradis, les dépens pris sur la masse de sa succession.

N. B. Rebecca et Judith Gradis avaient appelé de la sentence du juge qui avait cassé le testament et ordonné que les biens seroient partagés par portions égales entre les quatre sœurs et Suzanne Gradis avait appelé de la sentence en ce qu'on ne luy avoit pas adjugé la totalité de la succession.

N° 2.

COLONIES

Demande des Juifs Portugais (27 août 1776).

On distingue en France deux sortes de Juifs, ceux connus sous le nom générique de Juifs et les Juifs Portugais et Espagnols. Ces Juifs, quoiqu'ils aient la même croyance et la même origine que les Juifs des autres nations, diffèrent cependant d'eux à quelques égards. Ils ont dans quelques endroits (comme à Amsterdam) une synagogue séparée des autres Juifs. Ils ne s'allient jamais avec eux; si quelqu'un le fait, il perd aussitôt toute considération parmi les siens, et en est pour toujours regardé comme étranger. Les Juifs Portugais se sont établis en France en 1550, en vertu de Lettres-Patentes accordées par Henri II. Ces lettres ont depuis été confirmées, en 1574, par Henri III; en 1656, par Louis XIV, et enfin, en 1723, par Louis XV.

Par ces différentes Lettres-Patentes, il est permis aux Juifs Portugais (ou nouveaux chrétiens), c'est le nom qu'ils portent en Espagne (de peur de l'Inquisition), « de se retirer et d'habiter librement dans » toutes les villes du royaume, d'y vivre avec leurs femmes, enfants, » familles, et suivant leurs usages, avec la faculté d'y trafiquer et » commercer, même avec pouvoir d'y acquérir et posséder toutes » sortes de biens meubles et immeubles, et d'en disposer à leur vo- » lonté, de même que s'ils étoient originaires françois. » Ces Lettres-Patentes n'ont été enregistrées qu'au Parlement de Bordeaux, et n'ont d'exécution que dans son ressort.

Ces Juifs demandent aujourd'hui d'être reçus dans les colonies avec les mêmes privilèges dont ils jouissent par ces Lettres-Patentes de nos rois, dont ils demandent une pleine confirmation à cet égard.

M. Chardon a rendu compte de cette demande à MM. Daguesseau et Defleury, d'après les ordres de M. de Sartine. Ces magistrats ont examiné non seulement le mémoire présenté par ces juifs Portugais, mais aussi les réponses que MM. de Nolivos, Laferonnaye, La Rivière et Maloët ont faites à M. de Sartine qui les a consultés sur cet objet dont M. Chardon a aussi conféré avec M. le contrôleur général, conformément aux intentions du ministre. On va d'abord exposer sommairement les différents sentiments des personnes que M. de Sartine a consultées, et rendre compte ensuite de l'avis des magistrats qui ont vu cette affaire en dernier lieu.

M. de La Rivière commence par écarter toutes les considérations tirées de la religion pour ne considérer les Juifs que relativement à l'ordre civil et politique, à l'intérêt général de l'Etat et à l'intérêt particulier des colonies... Les colonies, dit-il, ne peuvent tirer de leur sol les productions nécessaires à leurs besoins, ni trouver chez elles la consommation de celles qu'elles recueillent annuellement. De là, le besoin essentiel qu'elles ont du commerce pour exister ; c'est-à-dire pour se procurer les choses qu'elles consomment, et s'assurer le débit de celles qu'elles récoltent ; mais comme les marchands étrangers ne traitent pas directement avec les cultivateurs, il s'est introduit entre ces deux classes de vendeurs et d'acheteurs une troisième classe d'individus connue sous le nom de commissionnaires, dont les magasins sont des espèces d'entrepôts, où les productions des colonies et les marchandises des autres peuples se rassemblent pour être échangées les unes contre les autres. Ces commissionnaires ont souvent excité des plaintes de la part des colons ; mais leur utilité, plus encore le besoin que l'habitant a de leur crédit, les a soutenus. Or, plus les commissionnaires deviendront nombreux dans les colonies, plus l'habitant trouvera, par leur concurrence, des ressources dans ses besoins ; et, comme cette grande concurrence des commissionnaires est aussi nécessaire dans les colonies que celles des marchands en Europe, M. de La Rivière conclut qu'il sera très avantageux à ces mêmes colonies qu'on permette aux Juifs de s'établir chez elles pour y exercer les arts et professions mercantiles qu'ils voudront. Cette concurrence fera tomber le prix de la main-d'œuvre, diminuera le prix des ventes et la cherté des crédits auxquels les cultivateurs sont si souvent forcés de recourir. A ces conditions, M. de La Rivière en ajoute qui sont tirées du personnel des Juifs et de la fraternité qui règne entr'eux. Ennemis du faste, du luxe, des dépenses superflues auxquelles les François s'abandonnent volontiers, ils ont moins besoin que nous de gagner, et peuvent offrir des conditions plus favorables aux colons. Si les tems nécessitent le Gouvernement à faire des efforts pour procurer aux colonies les mar-

chandises qui leur manquent, ces efforts seront faits par les Juifs, d'autant plus volontiers qu'ils auront plus de richesses répandues dans les colonies. M. de La Rivière observe qu'il ne pense cependant pas que la plénitude de l'état de citoyen doive être accordée aux Juifs dans les colonies, parce qu'il ne croit pas qu'ils en jouissent en France ; mais il finit par une réflexion qu'il annonce être sans réplique : Nos anciennes loix interdisent aux Juifs l'entrée des colonies sous peine de mort ; cependant, au mépris de ces loix positives, ils y sont tolérés depuis longtemps ; cette tolérance est une condamnation tacite de nos anciennes loix et une indication de celles qu'il faut leur substituer. D'après cela, M. de La Rivière pense qu'il faut admettre les Juifs dans les colonies, et que le ministre ne peut que se faire beaucoup d'honneur en cherchant ainsi à faire oublier les anciens traits de notre fanatisme et de notre barbarie.

M. de Nolivos est du même avis que M. de La Rivière. Il ajoute seulement qu'il serait à désirer que les Lettres-Patentes qui seroient accordées aux Juifs comprissent aussi les protestants et toutes les autres sectes chrétiennes qui jouissent de la considération qui est refusée à la Religion juive et dans le cas où ces privilèges ne pourroient leur être accordés, M. de Nolivos pense qu'il convient de s'en tenir à tolérer simplement les Juifs dans les colonies comme ils l'ont été jusqu'à présent.

M. Maloët commence un examen très didactique de la réclamation des Juifs Portugais, pour discuter les raisons pour lesquelles la concession de nos rois en faveur des Juifs n'a été enregistrée qu'au seul Parlement de Bordeaux. Il en trouve la raison dans les intérêts divers de la place de Bordeaux et de la province de Guyenne. Les Bordelois se sont toujours occupés au commerce, mais surtout de préférence à celui des vins. Tout ce qui a concouru à en maintenir, et plus encore à augmenter le prix, vœu général de tout pays de vignobles, a obtenu la bienveillance des propriétaires et des commissionnaires en vin. Or, les Juifs, dont les relations s'étendent dans tout le Nord et le Midi, ont paru des agents propres à multiplier les commissions et les achats, et à en assurer les retours en effet de banque dans un tems où le commerce n'avait ni l'activité ni les ressources qui se sont développées depuis. Telle a dû être l'origine de la faveur des Juifs chez les Bordelois. Partout ailleurs, ils n'ont pu se présenter à nos marchands que comme concurrents. Mais les marchands françois n'ont pu adopter une concurrence volontaire avec des étrangers qui n'ont de commun avec eux ni la patrie, ni les mœurs, ni la religion.

D'un autre côté, le Gouvernement a toujours envisagé les Juifs sous deux aspects opposés. Tantôt ils ont été regardés comme ressources, tantôt comme obstacle, et leur traitement s'est ressenti, selon les circonstances, de ces deux manières de voir. Lorsqu'on a voulu les rendre utiles par des contributions, on leur a accordé des privilèges. Lorsqu'on s'est aperçu qu'ils faisaient passer à l'étranger

le produit de leur industrie, on a restreint leurs privilèges, et ainsy leur établissement a toujours été incertain.

Les Juifs n'ont point de patrie. Les richesses qu'ils ont acquises dans les pays qu'ils ont habités, les mènent dans les nouveaux climats où ils jugent à propos de s'établir ; c'est une variété d'hommes errants et vagabonds qui ne connoit d'autre propriété que l'argent, fruit ordinaire de l'usure et d'un commerce précaire. Aucun d'entr'eux n'est cultivateur ny possesseur de biens fonds. On doit les regarder comme des usurpateurs des richesses mobiliaires des royaumes qui les tolèrent.

En Pologne, ils forment près du septième de la population, et ils ne s'y soutiennent que par la protection du clergé dont ils prennent les fonds à gros intérêts.

Le roi de Prusse a voulu les fixer dans ses Etats et les rendre citoyens ; mais il y a renoncé, parce qu'il a reconnu qu'ils ne faisoient que multiplier la classe des revendeurs et des usuriers, sans utilité réelle pour son royaume.

Les Juifs ont été admis à la Jamaïque ; leurs richesses les ont rendu les maîtres du change et des négociations d'argent. La moitié de la colonie, gémissante sous leur joug, ne travaille plus que pour eux.

Ainsi, dans tous les tems et dans tous les lieux, les Juifs se sont toujours regardés comme étrangers. Ils ne s'interessent point aux productions d'une terre qui ne sera jamais leur patrie ; ils ne sont occupés qu'à en enlever l'or, et ils ne le rendent à la circulation que par des usures effroyables qui tendent également à la destruction du commerce et de l'agriculture. Ces principes immuables se perpétuent chez eux par l'esprit de leur religion qui s'oppose à toute espèce d'incorporation avec d'autres nations. M. Maloët observe à cet égard que les Juifs ne peuvent être rangés dans la même classe des protestants. Ceux-ci sont des citoyens utiles qu'il faudroit rendre à l'Etat. Unis à nous par les liens du sang, par une grande similitude de mœurs et de principes, ils ne pourroient être qu'utilement et justement réintégrés dans les droits des citoyens.

M. Maloët finit par considérer les Juifs du côté politique ; et, à cet égard, il voit les plus grands dangers dans leur admission. Uniquement dévoués, dit-il, à leurs intérêts, quelle est la nation ennemie qui, avec de l'argent, n'en peut pas faire nos propres espions, et faire exciter par eux des révolutions dangereuses en plus d'un genre.

D'après ces considérations, M. Maloët pense qu'on doit interdire aux Juifs l'entrée des colonies, sans que les juifs Portugais en soient exceptés, attendu que s'ils ont quelque nuance de différence par leur dogme, leurs principes sont toujours les mêmes quant au fond, et il est d'avis qu'ils restent toujours soumis au droit d'aubaine, à moins que quelque service particulier et important rendu à la France, ne leur en mérite l'affranchissement.

M. de La Feronnaye, dont les idées sont absolument analogues à

celles de M. Maloët, ajoute seulement une observation : c'est que tant que les Juifs ne seront que tolérés dans nos colonies, ainsi qu'ils le sont actuellement, ils seront toujours dans la main du Gouvernement, et que la crainte d'être exclus de nos possessions les contiendra plus que toute autre considération.

M. le contrôleur général, à qui M. Chardon a rendu compte de la réclamation des Juifs Portugais d'après les ordres de M. de Sartine, pense que nos colonies pourroient tirer de l'avantage de l'admission des Juifs ; en conséquence il croit qu'ils devroient y être accueillis et y jouir des mêmes privilèges dont ils jouissent en Guyenne ; mais il paroît qu'il ne seroit pas d'avis de rendre une loi précise à cet égard.

D'après la discussion des différents avis proposés à M. de Sartine, et en les résumant, les magistrats que ce ministre a consultés pensent unanimement que, pour admettre des individus nouveaux dans une société quelconque, il faut d'abord examiner si ces individus peuvent devenir une portion utile de la société qui les adopte, et si en les incorporant avec des citoyens habitants d'un même pays, ils peuvent y augmenter la masse des richesses mobiliaires ou procurer des avantages réels aux habitants avec qui ils sont incorporés. Ici les Juifs ne peuvent faire ni l'un ni l'autre : 1° une impossibilité physique, tirée de leur propre religion, s'oppose à leur incorporation avec aucune nation : En cela ils sont, comme l'observe M. Maloët, bien différents des protestants. M. de Sartine peut même se rappeler que cette différence absoluë a été discutée à fond il y a peu de tems, au conseil des dépêches dans une affaire relative à des juifs. Les protestants, nos frères par l'origine, unis à nous par les liens du sang, par une grande similitude de mœurs et de principes, ne diffèrent de nous que par quelques articles d'un culte dont le fond est le même. Ils peuvent donc être, et peut-être auroient-ils dû déjà l'être, utilement et justement réunis à la France. Mais la loi judaïque impose à ses enfants l'obligation de ne faire jamais corps avec aucune nation : cette croïance s'alimente encore par l'espoir que leur offre cette religion, d'être tous réunis un jour dans la terre promise et de se voir les dominateurs de toutes les nations. La France auroit donc beau, non seulement les appeler dans ses colonies, mais même chercher à les y bien accueillir, à les y fixer par les droits de naturalité et de propriété et par tous les avantages qui attachent l'humanité, ce sera toujours des étrangers qu'elle appellera dans son sein ! Encor si ces étrangers devenoient des cultivateurs ; si on pouvoit les distribuer dans toutes les professions utiles : la nation qui s'approprie ainsi des hommes nouveaux, sans craindre qu'ils troublent l'ordre de la société des citoyens, multiplie ses bras, ses produits et par conséquent ses forces. Si cela étoit, les colonies françoises feroient dans l'admission des Juifs une excellente acquisition ; mais les Juifs ne deviendront pas à Saint-Domingue ni partout ailleurs des cultivateurs, tandis qu'il n'y a pas un coin de la surface de la terre qu'ils aient

labouré. Ils porteront dans nos colonies cet esprit d'usure qui leur est propre et qui est également destructeur et du commerce et de la culture. Ils ne s'intéresseront point aux productions d'une terre qui dans leur religion n'est et ne peut être leur patrie. Ils présenteront sans cesse aux créoles, déjà disposés au luxe et à la dépense, l'apat séduisant et dangereux de pouvoir l'augmenter facilement. Ils achèveront de pomper la valeur numéraire de nos colonies, et cette masse de richesses mobiliaires qui dans tous les autres ordres de citoyens se répartit tôt ou tard par la suite, au profit de la société commune se concentrera dans les mains des Juifs et ne rentrera plus dans les autres classes de la société. Telles sont les maux que l'on ne peut se dissimuler que l'admission des Juifs peut faire dans les colonies, sans compter les maux politiques qu'on peut craindre d'une société isolée, toujours renfermée en elle-même et qui par son dévouement à l'argent peut vendre à la nation qui sauroit lui en donner le plus l'espionage de nos forces dans les lieux où nous les aurons adoptés et où rien ne peut être de leur part le garant de leur fidélité et de leur patriotisme. L'édit de 1685 a prescrit aux magistrats des colonies d'en chasser les Juifs comme ennemis du nom chrétien. Cet Edit qui dès son origine a été éludé (puisqu'à la même époque on les toléroit dans les colonies, comme on les y tolère encore) peut paraître dur à nos mœurs aujourd'hui, mais il est du plus grand danger de leur donner dans les isles une existence légale. Ces dangers sont évidemment démontrés, et il s'en faut beaucoup qu'ils puissent être compensés par toute l'utilité dont a cherché à faire un tableau traité avec esprit ; mais qui n'est pas, à beaucoup près, porté jusqu'à la conviction. Il semble donc que tout ce qu'on peut faire de plus en faveur des Juifs Portugais c'est de laisser subsister à leur égard la tolérance dans les colonies telle qu'elle est depuis un siècle, sans leur assurer par une Loi aucun privilège particulier ni aucune existence nationale.

NOTES ET MÉLANGES

LA DISCUSSION SUR LES PHYLACTÈRES.

Le récit de l'histoire curieuse qu'on va lire et qui s'est passée dans une école française a été trouvé par Gedalya ibn Jahya (*Schalschélet*, f° 52 *a*), dans un livre de la bibliothèque du Beth-Hamidrasch d'Azriel Trabotto. Malgré son fonds légendaire, elle mérite cependant plus d'attention qu'elle n'en a obtenu jusqu'à ce jour, parce qu'elle est un témoignage parlant des agitations profondes que soulevaient, au moyen âge, dans les écoles, les discussions religieuses qui portaient sur des questions rituelles. Ce n'est évidemment pas pour rien que la légende s'est emparée d'une discussion sur le point de savoir si le nœud des phylactères doit être refait tous les jours ou non et a fait intervenir, pour résoudre la question, des personnages comme le Metatron et Moïse. Il faut que cette question ait profondément passionné les esprits. L'authenticité de cette histoire n'est pas précisément confirmée par la présence de certains noms de personnes qui se trouvent dans le récit, mais dont il n'y a pas trace ailleurs. Ce n'est pourtant pas une preuve absolue pour rejeter ce récit, il contient un certain nombre de noms qui sont parfaitement historiques et nous ne sommes pas si sûrs que les autres ne le soient pas.

Il faut avant tout restituer ces noms défigurés dans les éditions par les copistes et les imprimeurs. Azriel Trabotto était le bisaïeul de A. J. S. Graziano dont j'ai parlé dans la *Revue*, IV, p. 208, et qui a été un si grand collectionneur de manuscrits et de souvenirs littéraires. J'ai déjà montré (*ibid.*, p. 209-210) que Guedalya et Graziano ont tous les deux consulté souvent les mêmes documents provenant de l'école d'Azriel Trabotto. Et c'est aussi le

cas pour ce récit de Guedalya. Nous le trouvons dans le recueil de notes de Graziano, ms. Halberstam, nº 227, f° 293 *a* à 294 *a*. La copie de Graziano présente dans le récit et dans les noms propres assez de particularités pour qu'elle mérite d'être reproduite ici. Elle servira à corriger et à compléter le texte de Guedalya.

ידעו כל קהלות הקדש כי יום ד׳ אחר ט׳ באב היה נביא אמת דורש בעליית הר״ר מנחם הורדימסי אשרי יולדתו, והרבנים יושבים לפניו המ״ר יעקב מפרובינט, והר״ר יצחק מגשר־אורמינו, והר״ר מנחם ורבנים אחרים, הר״ר אברהם ב״ר שמואל, והר״ר אהרן ב״ר יצחק, והר״ר קרשבי״טו, ובחורים יודעי ספר, ודרש להם שירת הים ולסוף דרשתו שאל הר״ר יעקב מפרובי״נט אל הנביא אמת, אדוני שאל אל הר״ר אליה מפר״יש ואל רבינו תם האיך קושרים קשר של תפילין אם צריך לקשרם בכל יום או אם די בהדוק אם צריך ההדוק וקשירה, והנביא קרא מיד לפניהם מיטטרון, וכך אמר מיטטרון מיטטרון רד בכאן לפנינו אמר מה תרצה לא ארד כי משה רבינו לפניך ויראתי לילך שם, אבל שאל לי מה שתרצה ואשיב לך, והנביא כעס ואמר לו שנית רד ותביא עמך רבינו אליה מפר״יש, ורבינו תם, אמר לו רבינו אליה אינו יוכל לירד כי הוא מקריב קרבנות לפני הקב״ה, אמר לו הנביא מ״מ ירד כי אנו צריכים לתלמודו, אמר לו מיטטרון אם ירד שכינה תרד עמו, אמרו לו הרבנים עונש הוא להטריח השכינה, והשיב הר״ר יעקב שאל אל משה רבינו שהוא כאן וכן עשה הנביא ושאל לו האיך קושרים קשר של תפילין, אמר לו משה רבינו אין אתם קושרים כדת כי הקשירה לא בשל יד היא, אלא בשל ראש, וצריך לקשור הקשר בכל יום, והלץ רבינו תם מיד וירד כארי והשיב בזו משה טעית, כי הקשירה אינה צריכה לעשות בכל יום אלא הדוק, ולא בשל ראש היא אלא בשל יד, דכתיב וקשרתם לאות על ידך, ענה משה ברוב ענותנותו אני אומר למצוה צריך קשירה בכל יום, אבל לא לעכב, ענה רבינו תם וכי איזו מצוה היא, לא לעכב ולא למצוה, ענה משה ואמר הואיל ואמרת כך, דע כי טעית כי חובה היא לקשרו בכל יום, והקשירה צריכה להיות בשל ראש כד״לת, וראיה אביא לך מתורתי שנתתי לך, ומן הפסוק שהבאת וקשרתם לאות על ידך, הרי שסמך לאות אצל וקשרתם, לומר לך שצריך אתה לקשור אותם שהם לאות, והיינו אותם של ראש, אמר לו ר״ת והלא כתיב אחרי כן והיו לטוטפות בין עיניך שהם של ראש, מכלל דאינו מדבר למעלה בשל ראש, אמר לו משה רבינו אני אפרש לך מדרש הפסוק וקשרתם לאות אותם של ראש שהם לאות צריך קשירה, והדר סמך על ידך אחריו לומר מתי וקשרתם בזמן שיהיו על ידך, והדר כתיב והיו לטוטפות בין עיניך, לדרוש בין עיניו, לג״ש דקרחה, ועוד לדבריך שאתה אומר שהקשירה בשל יד כיו״ד, יו״ד לא צויתי מעולם לעשותה ולא למדתיה, אכן חכמים תקנו אותה בסברתם להשלים לשם משדי, ובשביל כך לא רצו לעשותה בראש שמא יטעו לומר שצויתים כך, ועתה לא יטעו מאחר שאינה מצורפת עם השי״ן והדל״ת, ואח״כ בא רבי אליה מפ״ש לסר״ייע למשה רבינו, והיו מסדרים בהלכות

זה לזה, ומביאים ראיות, ור"ת היה משיב א"כ צריך לקשרן, והר"ר יעקב מפרובי"נט אמר אל הנביא שישאל על מי נסמך, אמר לו משה רבינו כך לא מצינו בכל התורה כולה שיו"ד צריכה לעשותה, ואם יעשוה כדי ר"ת לסמוך עליו בשעת הדחק, אכן צריך לקשור כל הקשר, ומצוה לעשותו מן המובחר בראש, ולאחר שאל רבי שאול הנביא היו"ד משדי מפני מה לא נכתבה עם השי"ן, אמר לו משה רבינו אני לא ראיתי הקב"ה כי אם מאחוריו וראיתי שי"ן ודל"ת בראשו והיו"ד שבזרועו לא ראיתי, ע"כ: העתקה זו באה מפאר"יש, הה"ר שמואל בן הה"ר יהודה מאייב"רוש: : תם: (ע"כ מצאתי כ"י אר"ג)

Voici le sommaire de ce récit :

Le mercredi après le 9 *ab* un prophète de vérité faisait une leçon dans la maison de R. Menahem Vardimos devant R. Jacob, de Provins, R. Isaac, de Pont-Audemer, R. Menahem, R. Abraham, R. Samuel, R. Aaron, R. Isaac, R. Cresbito et d'autres. A la fin de la leçon R. Jacob, de Provins, lui demanda de faire descendre du ciel R. Elie, de Paris et R. Tam pour savoir d'eux s'il faut tous les jours renouveler ou non le nœud des phylactères. Le prophète de vérité appelle l'Ange Metatron, avec ordre d'amener les deux rabbins. Sur le refus du Metatron, R. Jacob propose de faire descendre du ciel Moïse, lequel se rend à cette invitation. Mais R. Tam, qui avait sans doute écouté, ayant vu que la réponse de Moïse n'était pas conforme à son opinion, « descendit comme un lion » pour la réfuter et une discussion très vive s'engagea entre lui et le grand prophète. R. Elie, de Paris, vint à la fin au secours de Moïse, impuissant à triompher de R. Tam. Sur une question adressée par R. Jacob, de Provins, à Moïse, celui-ci finit par dire qu'à la rigueur l'opinion de R. Tam peut être suivie en cas de nécessité. Le lendemain le prophète de vérité, qui s'appelait Saul, fit encore une question à Moïse, qui s'empressa d'y répondre. La relation est venue de Paris signée par R. Samuel fils de R. Juda, d'Evreux.

Voici les résultats que nous tirons de cette nouvelle copie de la relation :

Nous y trouvons d'abord restitué le nom de Menahem Vardimos, qui a peut-être quitté la France au temps de l'émigration des rabbins français en Palestine [1].

Méir, de Provins, était le fils d'Elie, qui joue un si grand rôle dans notre récit [2].

Menahem peut-il être ce Menahem qui, d'après Jacob, de Mar-

[1] Zunz, *Literaturgesch.*, p. 328, et *Ges. Schriften*, I, p. 168.
[2] *Magazin* de Berliner, IV, p. 185.

vège, recevait des communications du ciel sur des questions rituelles [1] ?

Abraham b. Samuel ne peut pas être celui qui est mentionné dans Zunz, *Zur Geschichte*, p. 79, qui est un Allemand et non un Picard, puisqu'il a copié à Ruckingen, sur la Kaunitz, près Francfort-sur-le-Mein, l'exemplaire du Nizzachon de Leipzig [2].

Aron et Menahem seraient-ils les deux rabbins mentionnés dans le catalogue de Cambridge, de Schiller-Szinessy, p. 163 et suivantes.

Samuel, d'Evreux, signataire de la pièce, semble, à première vue, être un rabbin très connu. Graziano l'appelle Samuel b. Juda, tandis que chez Guedalya il est appelé Samuel b. Elie [3]. Il n'est pas impossible que dans Guedalya il faille aussi lire Juda, et que Elie y soit une faute de copiste, car p. 54 *a* Guedalya donne au prophète de vérité de notre récit le nom de « Samuel le prophète » qu'il a vu désigné quelque part comme le père de *Juda* le pieux [4]. Il y aurait donc là un Juda b. Samuel, dont le petit-fils se serait appelé comme son grand-père défunt, Juda, et serait notre Juda b. Samuel; mais Guedalya lui-même attribue (*ibid.*) à notre Juda un grand-père appelé Calonymos (et non Juda). Dans tous les cas, il est permis de supposer que, dans les deux relations, à la place du nom de Saul donné au prophète de vérité, il y avait Samuel. Ce nom de prophète n'est ici qu'un titre honorifique. Cette épithète donnée à des rabbins se retrouve ailleurs [5].

Pour l'historicité des rabbins cités dans notre pièce, je ne veux qu'ajouter une remarque. Nos *Toçafot* rapportent souvent des discussions entre R. Tam et R. Elie [6], et chaque fois R. Elie est nommé sans aucune autre désignation. Samuel Sélestat, dans son abrégé, nomme aussi le R. Elie tout court [7]. Ce R. Elie, adversaire de R. Tam, serait-il, comme dans notre pièce, R. Elie, de Paris, qui, on l'a vu, se met du côté de Moïse contre R. Tam ? Et en fait Isaac b. Moïse, dans son *Or zarua* [8] nous dit que cet Elie,

[1] Güdemann, *Geschichte des Erziehungswesens*, p. 81, note 5.

[2] Delitzsch, *Catalog. Lips.*, p. 289. Dans le Catal. des mss. hébr. de Munich, p. 133, M. Steinschneider paraît avoir oublié ce fait.

[3] Voyez aussi Zunz, *Additamenta* au Catal. de Leipzig, p. 316 et *Z. G.*, p. 38 *b*.

[4] ר׳שמואל החסיד והנביא, ms. Paris, 646.

[5] Zunz, *Zur Gesch.*, 369, note *n.*; *Litg.*, p. 355, note 2; les citations de M. Steinschneider, *Hebr. Bibl.*, XVIII, p. 99, n'ont rien à faire avec ce titre.

[6] Par exemple, *Menahot*, 35 *b*; *Hullin*, 9 *a*; *Erubin*, 97 *a*.

[7] *Mordekhaï*, éd. Riva, f° 149 *a*. C'est le passage auquel fait allusion Guedalya, f° 52 *b*.

[8] *Tefillin*, § 579.

qui discute avec le R. Tam, est R. Elie de Paris. Isaac b. Moïse, on le sait, a fait son éducation en France et est tout rempli de traditions françaises. Le passage de son livre que nous rapportons peut donc être considéré comme une confirmation importante de l'authenticité de notre pièce.

DAVID KAUFMANN.

SALOMON DE MELGUEIL ET SALOMON ORGERIUS

M. Neubauer a constaté dans la *Revue*, II, 340 que, par les recherches de M. Saige, nous apprenons que Salomon d' « Urgel » et Salomon de Melgueil sont deux personnages différents, comme l'avait supposé l'*Histoire littéraire de la France* (XXVII, 578, 580). Selon l'*Hist. litt.*, les commentateurs d'Averroès du ms. 964 de la Bibliothèque nationale de Paris, c'est-à-dire Salomon de אורגול, Porphas (פורפאש) et Vital (ce dernier omis dans le catalogue), sont de l'école de Lévi b. Gerson, qui a composé ses commentaires dans les années 1321-24. L'*Hist. litt.* propose même l'hypothèse que Salomon d'Urgel serait le même personnage que ר"ש הלוי du ms. Michael 91 (cf. *Hebr. Bibl.*, XVI, 103), lequel, dit l'*Hist. litt.* (page 550, ligne 3), cite son maître, « qui n'est autre que Lévi b. Gerson ». En lisant ces passages de l'*Hist. litt.*, lorsque je rédigeai le catalogue de mss. hébreux de la bibliothèque Royale de Berlin, je me demandai pourquoi, si les trois commentateurs ci-dessus sont de l'école de Lévi, ils n'ont pas cité directement Lévi et ses commentateurs, comme le font les commentateurs postérieurs, Abraham Abigdor, etc. Cette considération et quelques autres m'ont déterminé à écrire dans la note du catalogue de Berlin (p. 24) [1] qu'il faut encore examiner de plus près les affirmations de l'*Histoire littéraire*.

Examinons à présent les renseignements fournis par M. Saige [2].

[1] Il faut corriger, *l. c.*, une petite inexactitude. J'aurais dû dire que Salomon est nommé commentateur du Livre des Météores, non du Livre de l'Ame.

[2] Je profite de cette occasion pour corriger une erreur de M. Saige, à la page 126, ligne 6, au lieu de : « Meir-ha-Kohen, auteur du traité d'astronomie », on doit lire : « nommé par l'auteur, etc. » (Isaac Israeli.)

Dans sa « table analytique » (registre alphabétique), p. 379, on lit : « Salomon de Melgueil (*Salomon ben Moïse Melgori*), juif de Narbonne, originaire de Béziers, etc. » Mais l'identité de ces deux Salomon n'est qu'une hypothèse produite à la page 126 et qui ne me semble pas suffisamment appuyée. Le raisonnement de M. Saige est le suivant : « Il s'agit bien ici, selon les dates, du Salomon b. Moïse Melgori des textes rabbiniques, car il ne peut être le même que le Salomon de Melgueil, fils de Meschullam... de 1231. » Voilà toute la preuve de l'identité du Moïse de Melgueil des actes publiés par M. Saige, avec le traducteur Moïse de Melgueil, dont l'âge n'est pas encore fixé. Voyons ce que nous disent les pièces justificatives de M. Saige.

Dans une enquête du sénéchal de Carcassonne, en 1284, on lit (p. 214) : « Item idem sciat de Vitali de Melguoriis et Salomone ejus fratre. » Dans des pièces de 1307-1309, il est question d'un hospice qui avait été auparavant la propriété de Salomon de Melgorio, et de maisons qui avaient appartenu à ses enfants (p. 282, 292). Un hospice qui avait appartenu à son frère Vital fut vendu en 1307-1308 (p. 285). Il y avait à Narbonne, à la même époque, un David (Davi, Davin) de Melgorio (p. 278, 285) et un Durand de Melgorio (p. 225, 302).

Salomon b. Moïse de Melgueil a traduit du latin le Livre du Ciel d'Avicenne, et quelques passages de cette traduction sont reproduits littéralement par Gerson b. Salomon, c'est le seul fait inébranlable qui pourrait nous conduire à déterminer l'époque de Salomon de Melgueil le traducteur, si l'on était d'accord sur l'époque de Gerson. J'espère que M. Neubauer sera enfin convaincu que Gerson n'a pas écrit son שער השמים avant 1280[1]. Il n'est pourtant pas vraisemblable qu'il ait fini cet ouvrage après la catastrophe de 1306. J'aurai occasion de traiter ailleurs et au long cette question.

Quelle raison y a-t-il d'identifier le traducteur Salomon avec un homme né dans la même ville de Melgueil et se trouvant en 1284 à Narbonne, comme d'autres personnes de la même ville[2] ?

Que savons-nous du traducteur nommé dans le ms. de Paris Salomon אורגול ? L'*Hist. litt.* suppose qu'au lieu de אורגול il faut lire אורגיל, qui signifie la ville d'Urgel, en Espagne (Catalogne). Un Salomon Orgerius vivait à Béziers en 1291-92 avec son gendre Bonet, et sa maison fut confisquée en 1306 (p. 294). M. Saige encore une fois identifie, sans hésiter un moment, Salomon Orge-

[1] Voir l'article de M. Gross dans la *Monatsschrift*, 1879, p. 20 et suiv.
[2] Quant à son frère Vital, nous en parlerons plus tard.

rius avec le commentateur Salomon « Urgel ». Mais il n'y a là qu'une simple ressemblance de noms, leur identité n'est encore justifiée ni par l'étymologie ni par la géographie. On peut dire sans doute que, si de Melgueil on a dérivé le nom מלגיירי, on peut bien aussi avoir formé de Urgel le nom Orgerius. Nous ne le nierons pas, mais c'est trop peu pour identifier le commentateur Salomon d'Urgel avec un possesseur de maisons, S. Orgerius qui, en 1291, avait déjà un gendre, ce qui nous oblige de faire remonter la Commentation dévoilée des travaux d'Averroès, de Salomon d'Urgel, presque au temps où l'on venait de traduire ces travaux. Je suis surpris que M. Neubauer ait renoncé entièrement, pour une ressemblance douteuse de noms, à regarder cet ouvrage comme appartenant à l'école de Lévi, quoique sa parenté avec cette école soit établie et expliquée dans l'*Hist. litt.* Et M. Neubauer va si loin qu'il soupçonne que Vital, dont le commentaire se trouve dans le même ms. que le commentaire de Salomon אורגול, est un frère de Salomon de Melgueil, qui est un personnage différent de Salomon de אורגול.

Je dois avouer que je ne saurais quel parti prendre dans cette question sans un examen nouveau des trois commentaires manuscrits en question, et que je ne consentirais pas à les placer avant le XIVe siècle sans arguments plus forts que l'identification de M. Saige. Cette question est plus importante qu'elle ne semble : toute l'histoire de l'étude d'Averroès au XIIIe siècle est intéressée à la solution de notre problème.

Malheureusement ce problème se complique par l'intervention d'un autre auteur, dont on n'a pas encore parlé en cette question.

Johanan Alemanno, qui écrivit son commentaire diffus sur le Cantique (en partie publié) vers 1490, nous raconte (fo 4 ou 9, édit. Halberstad, 1862) que Salomon b. Natan אורגיירי de אייגש (Aix), en Provence, grand savant (החכם הכולל), avait traduit du latin, « il y a 100 (מאה) ans », un livre mystique et superstitieux composé par (ou plutôt attribué à) un savant chrétien nommé Apollonius [1], sous le titre de מלאכת מרשכלת, *lucus a non lucendo!* Il en cite une formule d'incantation ou prière qui paraît être gréco-latine, car les derniers mots פאטיר אגיון אטאנש sont : *Pater hagion*

[1] L'éditeur Jacob Baruch confond Apollonius avec Philon le Juif ! Sur Pseudo-Apollonius (chez les Arabes : *Balinas*) on pourrait écrire une monographie. Voir les citations dans mon *Catal. Bodl.*, p. 2293, et *Addenda*, et *Archiv.* de Virchow, vol. 85, p. 155. Un livre arabe des talismans, par Balinas, se trouve dans la Bibl. Royale de Berlin.

athanas. Malheureusement ce livre semble être perdu. Je n'en ai trouvé qu'un fragment dans le ms. Schönblum-Ghirondi, n° 121, décrit brièvement dans mon catalogue autographié de cette collection. Ce qui nous intéresse ici, ce n'est pas l'ouvrage, mais le traducteur, son nom et le temps où il vécut. Si l'on pouvait se fier à Johanan Alemanno, ce traducteur aurait vécu vers la fin du XIVe siècle. A vrai dire, nous ne regardons pas Alemanno comme une autorité dans des questions d'histoire littéraire, et si nous avions un argument assez fort pour placer ce traducteur (Salomon b. Natan) au XIIIe siècle, nous dirions qu'Alemanno s'est trompé ; mais un tel argument nous fait défaut. Un Salomon b. Salomon Natan, juif de Béziers, vivait au XIIIe siècle (Saige, p. 127), mais on ne saurait tirer une preuve sérieuse d'une conformité de noms si fréquents parmi les Juifs. Il y a eu aussi un Salomon b. Natan, fils du traducteur Natan ha Méati, qui vivait à Rome, vers la fin du XIIIe siècle [1].

On admettra pourtant que la forme אורגיירי se rapproche parfaitement du nom d'Orgerius. Ce nom hébreu n'est pas rare : Léon Crescas אורגייר, dont l'époque est inconnue, possédait le ms. de Munich n° 407 ; Jacob אורגייר, les mss. de Munich nos 242 et 252; Astruc אידק (Isaac ?) אורגייר vivait en 1386 à Arles (Réponse 266 d'Ibn Schéschet) ; le médecin maëstro Bongorda אורגייר, à Marseille, prêtait, en 1454, de l'argent et recevait en gage huit « *pièces* » (חתיכות) manuscrites [2], entre autres quelques commentaires d'Averroës et le commentaire de Lévi sur le livre du Syllogisme et sur le livre des Météores (selon une notice du ms. Munich, n° 407). M. Gross (*Monatsschr.*, 1880, p. 429) croit que le nom אורגייר est plutôt nom de famille que nom de lieu. Mais si le nom est devenu plus tard nom de famille, il a été premièrement nom

[1] Selon une notice insérée dans le *Vessillo* (1882, p. 173), dans la bibliothèque du Talmud Tora de Ferrare il y a un traité d'Ibn el-Gezzar (c'est ainsi qu'il faut lire) traduit par Nathan (voir ms. de Munich, nos 253, 287) et un abrégé de Honein du commentaire de Galien sur l'ouvrage d'Hippocrate *De morbis acutis*, dont le traducteur est nommé Samuel ha-Méati, fils de Salomon fils de Nathan, « prince des traducteurs ». Si Samuel est en effet le traducteur et non uniquement le copiste (on sait que מעתיק, העתיק est équivoque), nous aurions ici une analogie avec la famille des Tibbonides, c'est-à-dire trois générations de traducteurs ; car Salomon b. Nathan acheva en tammuz 1299 sa traduction du commentaire de Galien sur le livre d'Hippocrate *De aquis*, etc. (ms. Oppenh. Add., in-fo, n° 18), sur laquelle Mose Alatino a traduit ce livre en latin (*Catal. Bodl.*, p. 1768 ; Catal. des ms. hébr. de Leyde, p. 327). Une médecine laxative (משלשל) « de la bouche de » (communiquée par) R. Salomon ha-Rofe המאתי se trouve dans le ms. de Rossi, n° 1053, fo 155. (Voir l'article de M. Perreau dans le *Bollettino ital. degli studii orienti*, *Nuova Serie*, p. 94.)

[2] Cette expression n'est pas commune, elle se trouve dans un ms. du Vatican (*Hebr. Bibl.*, 1878, p. 84).

de lieu. Quoi qu'il en soit, en admettant l'identité d'Orgerius et de אורגיירי (forme très usitée, comme nous l'avons vu), on sera obligé de rejeter l'identité d'Orgerius et de ארגול ou אורגול.

Résumons les résultats négatifs de nos remarques. L'identité de Salomon de Melgueil avec Salomon b. Moïse n'a pas de fondement ; l'identité de Salomon אורגול et de Salomon Orgerius est peu vraisemblable, Orgerius est plutôt אורגיירי. Nous ne savons pas l'âge des trois commentateurs d'Averroës dont il est question plus haut, mais probablement ils n'ont pas écrit avant la fin du XIIIe siècle, si toutefois *il est certain qu'ils avaient connaissance d'autres commentaires sur les résumés d'Averroès* (*Hist. litt.*, p. 579). Pour obtenir quelque degré de certitude à ce sujet, il faudrait comparer ces commentaires avec ceux de Lévi b. Gerson, et je serai très reconnaissant à ceux qui voudraient entreprendre cette étude. Pour épuiser les combinaisons, je dirai encore un mot sur un traducteur presque inconnu et son ouvrage.

Un manuscrit que M. Halberstam a acheté de la bibliothèque de feu S. D. Luzzatto [1] et qu'il m'a cédé, contient aux fos 26-44 un traité de médecine en 31 « portes » qui commence : ספר זה חברו החכם מאושטרו שלמה דנרבונה ז"ל העתיקו מספר ישמעאל (sic) חכם גדול והוסיף עליו נסיונות בחכמתו מדבר על כל החליים החיצוניים והאברים הפנימיים והם ל"א שערים. השער הא' בתחלואי השער ... האחד ושלשים לכתמים השחורים ונקרא בהק. Après le registre, l'ouvrage, qui est traduit de l'arabe par maëstro Salomon avec additions du traducteur faites d'après sa propre expérience, commence par les mots : השער מזגו קר ויבש ; mais il n'y a dans ce manuscrit que 7 portes et le commencement de la 8e, le reste semble perdu. Je n'ai pas encore pu reconnaître l'auteur arabe, ni trouvé un autre renseignement sur le traducteur et son temps.

M. Steinschneider.

---

[1] Voir *Ozar Nechmad*, II, p. 15 ; Benjacob, *Thesaurus*, p. 550, n° 237. Le volume avait contenu plusieurs ouvrages, et il a été divisé en différentes parties ; celle que je possède ne contient que les Aphorismes de Maïmonide, le fragment de Salomon et le traité de Jacob Poël.

ACTE HÉBREU DE MARSEILLE DE L'AN 1422

Le ms. latin, n° 1340 de la Bibliothèque nationale (nouvelle acquisition, collection Montreuil) renferme la pièce suivante en hébreu (f° 12) :

דבר גלוי וידוע לכל מי שיראה ויקראה זאת הפודיקצייה שאני אברם בונאורה מודה הודאה ברורה וגמורה שהוא דבר אמת שאני חייב אל האדון מאי' יואן [1] דוראנטן שבעה ועשרים גסים[2] ונדרתי לפרוע אל האדון מאי' יואן הנזכר או לבוא מכחו אלו השבעה ועשרים גסים הנזכרים אל חג שמקיל הבא ראשון החצי והנשארים אל חג קרזמנטרן[3] הבא ראשון ולמען יהיה ביד האדון מאי' יואן הנזכר לעדות ולראיה ולזכות כתבתי וחתמתי שמי פה ביום ט"ו לחדש אבריל שנת אלף תכ"ב לחשבונם אברם בונאורה.

Traduction : Qu'il soit su et connu de quiconque verra et lira cette reconnaissance que, moi, Abram Bonahora, je reconnais d'une façon claire et complète, comme vrai, que je dois à Maître Joan Durantan dix-sept gros, et j'ai promis de payer au dit Maître Joan ou à ses ayant-droit ces dits dix-sept gros, moitié à la Saint-Michel prochaine et moitié à la carême entrant (mardi gras) prochaine. Et pour donner au dit Maître Jean témoignage, preuve et droit, j'ai écrit et signé mon nom ci-joint. Le 15 avril, 1422 de l'ère chrétienne. Abram Bonahora.

Cette pièce porte au verso le sommaire en latin de cette reconnaissance :

M. IIII C. XXII, de mense aprilis. Appodixa de XVII g. contra Abram Bonahora judeum solvendis mihi Johanni Duranti videlicet in festo beati Micahelis medietatem, et aliam medietatem in festo carnisprivii proxime sequenti.

Cette feuille a été classée à tort dans le volume parmi les pièces de l'an 1400. L'archiviste a cru que la date latine indiquait l'an 1400, jour du 22 avril. L'hébreu montre qu'il faut lire « 1422, avril. »

ISRAEL LÉVI.

---

[1] Ce nom, placé à la fin d'une ligne, est suivi, en marge, d'un mot ajouté, d'un écriture plus fine que le reste de la pièce, et que nous n'avons pas pu lire.

[2] *Sic.* Cela veut dire de grands *gros;* voy. Zunz, *Z. G.*, p. 563.

[3] *Caresmentran ;* voyez Ducange, *s. v. Carementrannus.*

PAUL DE BONNEFOY

L'article si intéressant de M. Steinschneider concernant Paul de Bonnefoy a porté mon attention sur ce dernier personnage, dont il est fait mention dans les archives de la ville de Dijon. Voici ce qu'on lit dans le « Registre des délibérations de la Chambre de Dijon (Archives municipales, série B., manuscrit) :

« Le vendredi, jour de feste Saint-Marc évangéliste et Jacobin (25 avril 1421).

« Délibéré est, que maistre Paul de Bonnefoy, juif baptisié, qui s'est présenté de demourer en ceste ville continuellement, un an entier, commençant au 1er jour de ce prochain mois de may, et de aprendre ceulx de la ville, qui vouldraient aprendre à lire, escrire et entendre Ebrief; afin qu'il soit plus obligié de bien instruire ceulx qui vouldront aprendre de lui en la dicte science, la ville donnera XXX francs pour une fois, qui lui seront payés par portion durant ledit temps. Après laquelle délibération ledit maistre Paul est venu remercier le dit don, et a promis et juré aux saints évangilles de Dieu, de résider et faire demourance à Dijon ledit temps durant et de bien et loyalement instruire en ladite science tous ceux qui aprendre en vouldront de lui et d'estre bon et loyal à ladite ville et à la communaulté d'icelle.

» *Signé* : Les Échevins. »

Le 30 janvier 1422, la Chambre devait encore délibérer relativement au même maître « que l'on donnera à maistre Paul, juif baptisié, soixante sols tournois, en oultre des trente frs, foible monnoie, qui lui sont précédemment donnés pour considération de ce que pour le bien, honneur et prouffit de la ville, il y a demouré par aucun temps, et aprins plusieurs enfants en la science de Brief, qui est une belle et notable chose à savoir en ladite ville [1]. »

Le registre des délibérations dont il s'agit relate également le mandat de paiement d'une somme de 30 livres, due annuellement à maître Paul, qui professait un cours de Brief.

[1] Voir Ch. Muteau, *Les écoles et collèges en province depuis les temps les plus reculés jusqu'en 1799*, Paris, 1882.

M. Muteau et avant lui M. Clément-Janin[1] pensent tous deux que la science de *brief* ou *ébrief* ne serait autre que l'Algèbre de Raymond Lulle. Nous savons aujourd'hui, par les travaux de M. Ch. Jourdain, que maître Paul était, à cette époque, seul docteur, non en algèbre, mais en *Ébrieu et Chaldée*. D'ailleurs M. Clément lui-même cite, dans une autre partie de sa notice, une lettre écrite en *ébrief* (hébreu) par la femme de Salomon de Balmes, vers la fin du XIVe siècle. Il résulte donc de là que la science que maître Paul était chargé de faire *lire*, *escrire* et *entendre* ceux qui le voudraient apprendre, était celle de la langue hébraïque.

M. Steinschneider pense que l'Université de Paris, n'ayant pu obtenir l'indemnité de cinquante francs due à maître Paul, ce dernier se retira à l'étranger, peut-être en Italie. Les documents cités plus haut nous permettent de suivre Paul dans ses pérégrinations en province. Nous le trouvons, au mois de mai 1421 et pendant l'année 1422, à Dijon. D'après une note (p. 246) de M. Jourdain, insérée dans son *Index chronolog.*[2], maître Paul professait à Besançon en 1423. En résumé, nous voyons Paul exerçant ses fonctions, en 1420 à Paris, en 1421 et 1422 à Dijon, et en 1423 à Besançon. Après cette dernière date, on le perd de vue. Disons encore en terminant que le nom de « Bonnefoy », *bona fides*, ne désigne pas évidemment un nom de baptême donné après l'apostasie de Paul, comme semble le croire le savant M. Steinschneider. Nous trouvons sous cette dénomination plusieurs Juifs sur la liste alphabétique des Juifs de Paris, en 1292, publiée par mon estimable ami M. Is. Loeb (*Revue*, t. I, p. 67). Peut-être ce nom de *Bonnefoy* fait-il allusion à l'ouvrage en hébreu que Paul a écrit, et qui portait peut-être le titre de אמונה טובה *Emouna toba*. Je soumets cette dernière conjecture au jugement de M. Steinschneider, si compétent en pareille matière.

Dijon, septembre 1882.

M. Gerson.

---

[1] *Notice sur la Communauté isr. de Dijon*, Dijon, 1879, p. 64.

[2] Voy. cet ouvrage, lettre *ad civitatem Bisontinam* et quittance de *60 solidos parisienses*, extraite de la Biblioth. nat., ms. lat., n° 9945.

NOTES SUR L'HISTOIRE DES JUIFS EN ESPAGNE

1° LES JUIFS DE MANRESA ; 2° LA SENTINELLE CONTRE LES JUIFS.

On nous permettra de donner ici l'analyse de deux imprimés fort rares et jusqu'à présent inconnus des savants israélites.

Le premier contient sur l'histoire des Juifs de Manresa, petite ville de Catalogne, au N.-O. de Barcelone, des renseignements qui ne sont pas dénués d'intérêt et surtout de nombreux noms propres de personnes. On a vu, par la liste des Juifs de Paris en 1292 et celle des Juifs de Barcelone en 1391, que nous avons publiées dans cette *Revue*, quelle est la haute valeur scientifique de ces documents. Outre qu'ils permettent de lire exactement les nombreux noms propres qu'on trouve dans la littérature du moyen âge et de fixer la prononciation de noms célèbres, outre le secours qu'on peut en tirer pour les études de philologie et de phonétique, ils offrent encore le précieux avantage des permettre des identifications de personnes qui sont du plus haut prix pour les études historiques et littéraires [1]. L'opuscule sur les Juifs de Manresa que nous allons analyser contient un assez grand nombre de noms. Nous remettons à une autre fois l'étude de ces noms, dont plusieurs sont curieux, et nous nous bornons à les reproduire en les classant par villes et par ordre alphabétique.

Le second ouvrage que nous analysons ici paraîtra tout d'abord indigne de toute attention. C'est une inepte compilation de toutes les sottises et de toutes les absurdités que l'on débitait sur le compte des Juifs au moyen âge. Quelques-unes de ces inventions saugrenues se retrouvent chez les écrivains de tous les pays, quelques-unes sont espagnoles et sentent le terroir. Mais là n'est pas l'intérêt du livre : cet intérêt est surtout dans la haine que l'auteur (et, avec lui, évidemment, beaucoup de ses contemporains) éprouve pour les Juifs. Si l'on réfléchit que le livre a été écrit près de deux siècles après l'expulsion des Juifs et à une époque où il n'y avait plus un seul Juif en Espagne, cette haine paraîtra

[1] De plus, comme ces noms de Juifs espagnols sont souvent des noms de villes, ils indiquent la présence des Juifs dans des lieux où, sans cela, elle n'aurait pas été soupçonnée.

d'abord incompréhensible. Elle a un sens pourtant, ce n'est pas le moins du monde une passion rétrospective et purement théologique. L'auteur n'a pas en vue les Juifs, mais les descendants des Juifs baptisés de force et devenus chrétiens. Ces pauvres marranes ont toujours été beaucoup plus détestés en Espagne que les Juifs véritables. Leur secret attachement à la religion juive semblait un crime abominable, la place qu'ils occupaient ou qu'ils menaçaient d'occuper dans l'État, dans les fonctions publiques, et même dans l'église, était pour beaucoup un sujet de jalousie, d'envie ou de scandale. Ce sont eux seulement que poursuivait l'inquisition et ils ont été, en partie, la cause involontaire et innocente de la catastrophe qui a mis fin à l'histoire des Juifs en Espagne. Elle n'a pas mis fin aux persécutions contre les néo-chrétiens. Notre livre est une preuve de la persistance singulière des préventions que le peuple et le clergé nourrissaient contre eux et que deux siècles de vie commune n'avaient pu éteindre. C'est à ce titre principalement que nous le recommandons à l'attention des lecteurs. L'instruction de l'auteur paraît avoir été médiocre, il fait des fautes les plus grossières d'histoire et de chronologie. On nous dispensera de les relever et on jugera avec nous que le livre ne méritait pas de commentaire.

I. *Memoria historica de los Hebreos y de los Arabes en Manresa por D. T. M. de Mas y Casas.* Manresa, imp. M. Trullàs, [1837], in-16 de 31 p.

Le commencement de la petite brochure contient quelques considérations générales sur les Juifs et sur ceux d'Espagne en particulier. Puis l'auteur communique les renseignements qu'il a recueillis sur les Juifs de Manresa. Il y a encore aujourd'hui dans cette ville une rue appelée *Grau dels Jueus,* et, en dehors de la ville, l'ancien cimetière des Juifs, appelé *la Fossana dels Jueus.* Dans les Archives publiques de la ville, il y a des *rôles* intitulés *Libri Judeorum,* des rouleaux de parchemin et des registres de notaires contenant des contrats faits par les Juifs avec les chrétiens (p. 8).

L'auteur analyse un de ces manuscrits, intitulé *Liber V. Judeorum* (p. 10). Il contient des contrats et la formule du serment solennel, par la loi de Moïse, que l'on exigeait tous les ans des prêteurs d'argent juifs habitant la viguerie de Manresa et Vich. Les actes vont d'octobre 1294 à avril 1302.

Ces actes contiennent des obligations pour prêt d'argent (à 20 pour cent, taux légal de l'époque) et des contrats civils de tout genre (location de maisons, de terres, vente d'esclaves, actes de mariage, etc.). La plus grande somme d'argent prêtée est de 8,000 sous barcelonais.

Ce qui nous intéresse le plus dans cette publication, nous l'avons dit, ce sont les noms de Juifs mentionnés dans ces actes (p. 13 et *passim*). Nous reproduisons ici tous les noms de Juifs qui se trouvent dans la petite brochure. Les noms d'Astruch, Estruch, et de Vital se rencontrent souvent, dans les pièces, sous leur forme espagnole Astrugo, Estrugo, Vidal ; les deux formes étant souvent appliquées au nom de la même personne, nous avons dû choisir entre l'une d'elles et nous avons pris la première, qui est la forme latine.

Manresa.

Aaron Cellem (ou Collem ? voir Anoch Collem).
Abraan de Cabanas.
Abraan et Samuel, fils de Simeon.
Anoch Cellem.
Anoch Collem (le même que le précédent ?).
Anoch Zabarra (et ses frères Astruch et Jucef).
Astruch Bara.
Astruch Hereton, son frère Vital Hereton.
Astruch Capitis et sa femme Ester.
Astruch de Montpellier.
Astruch de Camporotundo (Camprodon).
Astruch Zabarra et son frère Vital de Rivopullo (Ripoll). Voir Anoch.
Astruch de Rivopullo (Ripoll).
Barano Vital et sa femme Mirona.
Berengario Lupeto.
Bonafilia (voir Isaac Hereton).
Druda (voir Vital Hereton).
Dulcia (voir Hereton).
Ereton (p. 19 ; voir Hereton).
Ester Abraan, veuve.
Ester (voy. Astruch Capitis, et Isaac).
Hereton, sa femme Dulcia ; père d'Isaac Hereton et de Vital Hereton ; voyez Ereton.
Isaac de Minorisa (Manresa), sa femme Ester.
Isaac Hereton, sa femme Bonafilia ; frère de Vital et Lupeto Hereton (p. 20).
Isaac Coffen.
Isaac Maymon.
Jacob Hereton et son frère Lupeto (p. 13 et 14).
Jafra Ferrario.
Jucef Levi.
Jucef Zabarra (voir Anoch).
Jucefa (pour Jucefo ?) et Anoch fils d'Aaron Cellem.
Lupeto Hereton (voy. Isaac et Jacob Hereton).
Maymonus Coffen.
Maymon Astruch.
Mirona (voir Barano Vital).
Mair Zabarra.
Regina (voir Simeon).
Salomon Vital et son frère Toros Vital.
Saul Satorra.
Samuel fils de Simeon (voir Abraan).
Sentou Corrons.
Simeon et Regina sa femme.
Toros (ou Teros, p. 20) Vital (voir Salamon).
Vital Barano fils de Barano Vital.
Vital de Camprodon (voir Astruch).
Vital Astruch de Celsona.
Vital Enoch.
Vital Estruch (le même que Vital Astruch ?).
Vital Hereton et sa femme Drada (voir Astruch Hereton, Isaac et Jacob Hereton).
Vital de Ripoll (voir Astruch Zabarra).

Barcelone.

Astruch de Ripoll.
Buen-Isaac Capitis.
Cresques Vital.

Besalu.

Isaac fils de Mair et son frère Mahirono.

Jucef Zabarra.
Dulcia, femme de Mair ci-dessus.
Mahirono (voir Isaac).

Berga.

Bonafos Cresques.

Cardona.

Abraan Simon.
Astruch Coffeu.
Isaac Astruch.
Samuel.
Vitalis Baroni.

Granollers.

Moyses Rabeya.

Vich.

Jucef de Mayonch.

Villafranca.

Salomon et Vital Dulceto.

Tarrega.

Goig et Goze, voir Isaac.
Isaac Avemplex se fiance avec Goze ou Goig, fille de Ferrario Jafra de Girone (p. 18).

Girone.

Ferrario Jafra et sa femme Dulcia (voir Isaac, à Tarrega).

Outre cette liste, l'auteur donne l'analyse de quelques-uns des actes (p. 14 et ss.) :

1294. Prêt de 3,000 sous par Isaac de Minorisa (Manresa) à Vital Estruch, tous deux Juifs.

— Le même Isaac et sa femme Ester reçoivent 5,000 sous dudit Vital.

— Acte du 3 ides de nov., à Manresa, où est nommé Vitalis Astruch, *Judeus Celsonæ.*

1297. Vital Hereton, juif de Manresa.

— Isaac Hereton, juif de Manresa, et sa femme Bonfilia promettent une rente annuelle de 90 sous à Hereton, père d'Isaac, et, à sa mort, une rente de 100 sous à sa veuve Dulcia. Vidal et Druda Hereton offrent à la même Dulcia un viager de 50 sous annuellement.

— Manresa, 18 cal. de déc. Maître Raimundus Marini, médecin, après avoir reçu de chacun des ci-dessous nommés une somme de 50 sous, s'oblige à les soigner, visiter, guérir, eux et leur famille dans toutes leurs maladies : Astruch Zabarra et son frère Vitalis de Rivopullo (Ripoll).

Comme toute la péninsule (p. 9), Manresa se ressentit de l'expulsion des Juifs, qui, probablement, formaient le cinquième de sa population totale. Ce fut le premier pas fait vers la décadence. La population de Manresa, qui était de 30,000 âmes au XVe siècle, était réduite à 6,000 au commencement du XVIIIe siècle.

II. *Sentinelle contre les Juifs.*

Lorsque Wolf acheva sa liste des écrits anti-juifs faits par des chrétiens [1], il ne connaissait pas encore un ouvrage espagnol

[1] *Bibliotheca*, IV, p. 463 ; Hambourg, 1733. Cependant dans le vol. II, p. 1026, il y a un mot sur un Franciscus qui pourrait bien être celui dont nous allons parler.

du même genre publié cinq ans auparavant et que nous n'avons trouvé chez aucun bibliographe juif. Nous nous proposons d'en donner ici une courte description.

Voici le titre de l'ouvrage : *Centinela contra Judios, puesta en la torre de la Iglesia de Dios. Con el Trabajo, caudal, y desvelo del P. Fr. Francisco de Torrejoncillo, Predicador Jubilado de la Santa Provincia de S. Gabriel, de Descalzos de la Regular Observancia de nuestro Serafico Padre San Francisco. Anno 1728. Plieg. 16. Con licencia : En Madrid. A costa de D. Pedro Joseph Alonso y Padilla.*

Ce qui veut dire : « Sentinelle contre les Juifs, placée dans la tour de l'Église de Dieu. Dû au travail, à la science et à la vigilance du P[ère] Fr[ère] Francisco de Torrejoncillo, prédicateur de jubilé de la sainte province de Saint Gabriel... An 1728. Feuilles 16, etc. » Petit in-8° de 230 p., avec 12 p. non chiffrées en tête, titre compris, et 10 p. non chiffrées à la fin, ensemble 256 p. ou 16 feuilles.

L'ouvrage a été composé en 1673, comme le prouvent les pièces imprimées en tête. La première est l'approbation donnée au nom du Commissaire du Saint-Office dans le diocèse de Plasencia (11 mars 1673) ; la seconde est le permis d'imprimer donné au nom de l'évêque du diocèse, inquisiteur général de la junte du gouvernement et du Conseil du Roi (18 avril 1673) ; la troisième est l'approbation du qualificateur de la Suprême et Inquisition générale (10 octobre 1673) ; la quatrième, un permis d'imprimer du 30 octobre 1728 ; la cinquième, une attestation que le livre est conforme à l'original (20 décembre 1728) ; la cinquième fixe la taxe de 6 maravédis par feuille ; la sixième, un permis d'imprimer du Commissaire général de l'ordre des Franciscains (15 septembre 1673) ; la septième et dernière, la censure faite au nom du Commissaire du Saint-Office, le 16 mars 1673. Rien n'indique, dans ces pièces, si le livre a été imprimé en 1673 ou si notre édition est la première. Au chap. IX, p. 132, est racontée une histoire de 1679.

Vient ensuite un prologue (2 p.) et la table des chapitres (2 p.).

Le livre est divisé en 14 chapitres. Nous allons en donner l'analyse.

ISIDORE LOEB.

(*La fin au prochain numéro*).

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

4e TRIMESTRE 1882.

ס׳ סדר הדורות. La chronique de Yehiel Heilperin réimprimée par Nephtali b. Abraham Maskileison. Varsovie, impr. Goldmann, 1878-1882, 3 vol. in-8° de 296 + 384 + 118-12 p.

Tout le monde sait de quelle utilité est, pour les études historiques et littéraires, la chronique de Heilperin et les listes de rabbins qui l'accompagnent. Cette vaste compilation avait été imprimée jusqu'à ce jour de la façon la plus inintelligente. On n'y pouvait rien trouver sans de longs et ennuyeux tâtonnements. M. Maskileison a donc rendu un grand service aux savants en imprimant cet ouvrage sous une forme nouvelle. Le texte est maintenant divisé en alinéas, les noms des rabbins sont en vedette en tête des alinéas, les renseignements dispersés concernant chacun d'eux ont été réunis, de plus une table placée à la fin de la première partie facilite les recherches, enfin les nombreuses abréviations qui faisaient des éditions antérieures un véritable grimoire ont été en partie abandonnées. Le nouvel éditeur assure qu'il a vérifié toutes les citations et les a rectifiées, quand il y avait lieu, qu'il a indiqué le plus souvent la source où a puisé Heilperin. Nous sommes obligé de dire que, tout en reconnaissant le mérite de cette nouvelle édition, nous n'avons pas trouvé qu'elle contienne toutes les améliorations qu'elle promet. Dans les parties que nous avons lues, nous n'avons guère trouvé de nouvelles indications de sources, les renvois au Yuhasin et au Mordekhai n'ont pas été améliorés, la table des noms propres, à la fin de la première partie, aurait dû être strictement alphabétique, les noms géographiques sont restés avec leurs grossières incorrections et l'édition actuelle en ajoute même de nouvelles.

ספר עיר דוד. Calendrier pour l'année 5643 (1882-83), avec travail littéraire par David Cohen Wilner. Jérusalem, imp. Solomon, in-8° de 8 p. + 28 ff.

Il est difficile de définir le travail littéraire qui accompagne ce calendrier et qui ne rentre dans aucun genre reconnu.

כ׳ פרי הארץ. Seconde partie du livre *Ohel Moed* du même auteur, études

de Massora et d'exégèse, recherches talmudiques, midraschiques, etc., par Abraham Bick. Jérusalem, imprimerie Zuckermann, 1881, in-8° de 8-56 ff.

Cet ouvrage est donné comme un extrait d'un ouvrage plus étendu. Ce spécimen nous suffit.

שנאת עולם לעם עולם Der uralte Hass gegen das Urvolk, die Entstehung und Entwickelung des Judenhasses vom Standpunkte der Geschichte und der Psychologie, von N. Sokolow. Varsovie, imp. Goldmann, in-8° de XI-212 p.

L'auteur se propose d'étudier l'origine et l'histoire des préventions contre les Juifs. Cette partie de son œuvre est faible. Il devient intéressant lorsqu'il parle de la Russie et de la Pologne et de l'histoire des Juifs dans ces contrées sous les derniers empereurs.

ARON (Maurice), rabbin. Histoire de l'excommunication juive. Nîmes, libr. Catélan, in-18 de VII-168 p.

Ces monographies sur des questions talmudiques et rabbiniques sont très utiles et nous sommes heureux de voir ces études cultivées par nos talmudistes français. Nous ne sommes pas en mesure de rechercher ce que M. Aron a pu ajouter, dans la partie talmudique de son étude, aux travaux plus anciens qu'il a consultés et qu'il cite dans sa préface. La partie la plus intéressante de son livre est l'histoire des anathèmes célèbres dans le Judaïsme, et lors même que cette histoire serait incomplète ou insuffisante, l'idée de l'écrire appartient à M. Aron et mérite d'être signalée comme une idée heureuse. Les *Takkanot* de R. Gersom et de Rabbénou Tam, établies sous peine d'excommunication, sont nombreuses ; M. A. ne les a pas toutes données et ce n'était pas le lieu de le faire (R. Gersom est appelé communément R. Gersom de Metz ; cf. p. 93). Pour le récit de la célèbre querelle des philosophes en France, il n'eût pas été mauvais de consulter le dernier ouvrage de M. Güdemann (Ne pas appeler *bulle* une lettre d'un rabbin ; ces lettres n'avaient pas des *bulles* comme les lettres papales ou royales ; p. 102-103). Dans l'affaire de 1550, à Carpentras, il eût été bon de citer l'auteur auquel les renseignements sont empruntés. M. A. sait du reste mieux que nous que, dans le Comtat, l'excommunication a servi à toutes sortes d'usages, même à faire payer aux Juifs les impôts et les contributions pour le culte. Mais il ne pouvait tout dire, le sujet est vaste. M. A. peut se féliciter de l'avoir découvert et abordé.

BARDENHEVER (Otto). Die pseudo-aristotelische Schrif *Uber das reine Gute*, bekannt unter dem Namen *Liber de Causis*. Fribourg en Brisgau, in-8° de XVIII-330 p.

Cet ouvrage nous fait connaître à son tour une des sources où ont puisé, au moyen âge, les penseurs des trois religions, et il nous montre de nouveau que cette époque si décriée du moyen âge était bien près d'avoir l'idée de ce que nous appelons littérature universelle (Weltliteratur). Ce que les mahométans produisaient en arabe, les Juifs le lisaient en hébreu, et les chrétiens, avec l'aide des Juifs, en latin. Le livre De Causis n'est pas, en soi, bien intéressant, mais il appartient à cette catégorie d'œuvres qui, par des qualités plutôt extérieures qu'intérieures, ont obtenu une vogue extraordinaire. Munk (*Mélanges*, p. 259) croit encore que le livre était resté inconnu aux Arabes. M. Bardenhewer nous donne aujourd'hui le texte arabe tel qu'il l'a restitué d'après le ms. unique reconnu par M. Steinschneider dans la bibliothèque de Leyde, et il l'accompagne d'abord d'une excellente traduction allemande, puis du texte latin dans lequel les scholastiques ont appris à connaître l'ouvrage. Il eût été bon d'y ajouter un texte hébreu, mais le choix était difficile, car l'ouvrage n'a pas eu moins

de quatre traducteurs juifs, que nous énumérons dans l'ordre chronologique. Ce sont : 1. Zérahya b. Isaac b. Sealtiel, de Barcelone ; 2. Hillel b. Samuel b. Elazar ; 3. Juda Romano ; 4. Elie b. Josef Xabillo. M. B. n'a pas seulement traité de ces quatre traductions hébraïques dans le dernier chapitre de son livre, il a aussi recherché chez les auteurs les traces de l'ouvrage, comme je l'ai fait pour les traces de Batlajûsi dans la théologie juive. Ce travail est un témoignage heureux de la peine que se donnent les savants en Allemagne pour connaître les travaux de science juive. M. B. a lu tout ce qui se trouve sur son sujet dans les ouvrages juifs de notre temps, même dans des journaux hébreux. M. B. n'a eu qu'à suivre M. Steinschneider, qui est le guide le plus autorisé dans le champ épineux de notre littérature de traductions, et s'il a rectifié son devancier dans le détail, il est, en somme, conduit par lui et dans sa dépendance.

Une grande partie du livre de M. B. (p. 119 à 302) est consacrée à étudier l'histoire de la traduction latine et l'influence que le livre *De Causis* a exercée sur le moyen âge chrétien. Naturellement cette influence se montre aussi chez Dante Alighieri, qui est un véritable réservoir de la science et de la pensée du moyen âge. On voit que certains passages plus heureux du livre ont obtenu spécialement une faveur extraordinaire chez les scholastiques. M. B. montre aussi les rapports de ce livre avec les Eléments de théologie de Proclus, où l'auteur a puisé, et qui, sans aucun doute, étaient lus par les Arabes dans une traduction dont il ne reste plus trace.

Malgré les savantes recherches de M. B., les résultats qu'il a acquis ne sont pas encore définitifs. L'âge du livre reste assez incertain, il manque une comparaison approfondie avec Ibn Gabirol et la littérature théologique qui a précédé la traduction hébraïque du livre. La question d'Avendeath, qui est l'énigme de l'histoire littéraire des Juifs au moyen âge, ne semble pas avoir fait un pas. Les rapports du livre avec la théologie pseudépigraphique d'Aristote ne sont même pas examinés. De même M. B. ne répond pas avec précision à la question de savoir quelles sont, parmi les quatre traductions juives, celles qui sont uniquement faites sur le texte arabe et celles qui sont uniquement faites sur la traduction latine. Il aurait encore pu trouver d'autres traces du livre *De Causis* dans la littérature juive, mais on ne saurait tout faire. M. B. a le mérite d'avoir fourni une base solide à des recherches ultérieures. — *D. Kaufmann.*

De Benedetti (Salomone). Interpretazione della colonna della sala quadrata nelle catacombe di S. Gennaro (Lecture faite à la Reale Accademia d'Archeologia, Lettere e Belle Arti, à Naples, séance du 2 mai 1882). Naples, grand in-4° de 4 p. plus une table.

La colonne porte sculptés en haut le nom grec *Priapos*, et sur les deux côtés, deux inscriptions en caractères hébraïques qui ont été diversement interprétées par les historiens, entre autres par Corcia, qui, dans sa *Storia delle due Sicilie*, suppose que ce monument doit être attribué aux derniers gnostiques de l'école de Carpocrate ou de Marcion et Cedron. Cette opinion est repoussée par De Benedetti, qui croit que l'inscription est une enseigne placée par un israélite négociant en grains à l'entrée de son magasin. — *M. Lattes.*

Bloch (J. S.). Der Arbeiterstand bei den Palästinensern, Griechen und Römern. Vienne, libr. Löwy, in-8° de 32 p.

Conférences tenues devant des ouvriers au mois d'août 1882. L'auteur a réuni des passages talmudiques sur la sainteté du travail et le respect qui lui est dû ; il parle du jour de repos, des nombreux rabbins qui ont été de simples ouvriers et dont quelques-uns, tels que Hillel et Akiba, ont exercé sur leurs contemporains une autorité incomparable.

Budie (Max). Die hebraïsche präposition *al* על, mit einem Register der behandelten alttestamentlichen Stellen. Halle, Max Niemeyer, in-8° de 80 p.

Cette étude de la préposition על (sur) présente à la fois un intérêt grammatical, lexicologique et philosophique. Malgré tous les travaux dont la grammaire hébraïque a été l'objet, elle ne pourra faire de véritables progrès qu'à l'aide de ces monographies. Nos grammairiens actuels en sont encore réduits trop souvent à énoncer des règles fixées d'après une observation incomplète et où l'à-peu-près joue un rôle assez grand. Le travail de M. B. se divise en trois parties : 1. la préposition *al* comme expression des rapports de lieu ; 2. la préposition *al* régime direct du verbe ; 3. la même préposition indépendante du verbe.

Encyclopédie des sciences religieuses publiée sous la direction de F. Lichtenberger, tome XIII, Paris, libr. Fischbacher, in-8° de III-465 p.

Ce volume contient, sous le nom de Dictionnaire des contemporains, la biographie des hommes vivant le 1er avril 1882 qui ont, à un titre quelconque, marqué dans le mouvement religieux en tous pays. Le Judaïsme n'est guère représenté dans ce volume. Le nom de M. J. Derenbourg y a sa place légitime; mais, pour ne parler que de la France, ceux de MM. Ad. Franck, Halévy, Oppert, y manquent. On y chercherait donc vainement ceux des écrivains étrangers, tels que Graetz, Zunz, etc. A la suite de ces biographies se trouve un Catalogue des thèses imprimées soutenues devant les facultés de théologie en langue française, au XIXe siècle. On y trouve le titre de nombreux travaux sur l'Ancien-Testament, l'exégèse biblique, l'histoire des Hébreux et quelquefois même l'histoire des Juifs au moyen âge (par ex. Strasbourg, 1830, Hirt, p. 249).

Floigl (Victor). Geschichte des Semitischen Altertums, mit 6 tabellen. Leipzig, libr. W. Friedrich, in-8° de 96 p. et 6 tableaux.

Etudes de chronologie sémitique qu'il faudrait examiner de près. Nous nous bornons à les signaler, en faisant remarquer seulement que les recherches de ce genre peuvent servir à distinguer, dans la Bible, la trace des différents écrits qui ont été utilisés ou amalgamés plus tard par le dernier rédacteur.

Halévy (J.). Essai sur les inscriptions du Safa, ouvrage couronné par l'Institut en 1878. Extrait du Journal asiatique. Paris, imp. nationale, in-8° de 341 p. et 6 planches.

Ces inscriptions que l'on trouve dans les solitudes du Safa, à l'est de Damas, et dont on a des spécimens depuis 1857, sont surtout connues depuis que M. de Vogüé en a publié un grand nombre. M. Halévy, dans son introduction, raconte l'histoire de leur déchiffrement, des essais de lecture en partie infructueux de Blau et de Müller. Les personnes qui ne sont pas initiées à ces études, où M. Hal. montre une si grande sagacité, liront néanmoins avec intérêt son introduction, le chapitre consacré à la langue et à la grammaire safaïtiques (p. 294), et l'aperçu historique des Arabes du Nord (p. 301).

Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest für das Schuljahr 1881-82. Vorangeht : Die Civilprocess-Ordnung nach mosaisch-rabbinischem Rechte, von prof. Moses Bloch. Budapest, impr. de l'Université royale, in-8° de IV-108-21 p.

L'étude de M. Bloch sur la procédure civile suivant la Bible et le Talmud se compose des chapitres suivants : Les tribunaux, la représentation des parties devant le tribunal, introduction du procès, procédure, preuves et témoignages, jugement, exécution.

IMMANUEL B. SAMOMO ROMANO. Comento supra i Salmi, publié par P. Perreau ; 36e fasc., Parme, 1882.

KAYSERLING (M.). Moses Mendelssohn, ungedrucktes und unbekanntes von ihm und über ihn. Leipzig, libr. Brockhaus, 1883, in 8° de (VI)-65 p.

Tout ce qui se rapporte à Mendelssohn est précieux M. Kayserling, qui a écrit autrefois une très bonne biographie du philosophe juif, publie aujourd'hui quelques lettres inédites de lui, en les accompagnant d'utiles éclaircissements. Ces lettres servent à résoudre un certain nombre de petits problèmes qui étaient restés obscurs, elles complètent ou font connaître pour la première fois l'histoire des relations de M. avec des savants chrétiens (Isaac Iselin, J. G. Zimmermann, Wieland, etc.) ou juifs (Jacob Emden, Jonathan Eibenschütz. H. Ullmann, etc.). L'une d'elles offre un document nouveau sur cette affaire des enterrements qui est racontée, si nous ne nous trompons, dans l'histoire de Graetz (XIe vol.) Le chap. XI (p. 55), de la brochure de M. K. donne des détails intéressants sur un séjour que fit Mendelssohn à Dresde en 1776, sur le péage corporel des Juifs dans cette ville et sur l'intervention heureuse de Mendelssohn pour empêcher, à la fin de l'année 1777, qu'un grand nombre de Juifs ne fussent expulsés de Dresde.

KESSLER (J. C. A.), pasteur à Wilmsdorf. Chronologia Judicum et primorum Regum israelitarum. Leipzig, libr. G. Böhme, in-8° de 69 p.

On sait que la principale difficulté chronologique de l'époque des Juges jusqu'à Salomon consiste dans le désaccord entre le total que donne l'addition des différents chiffres qu'on trouve épars dans la Bible et les 480 ans qui, d'après I Rois, VI, 1, se seraient écoulés depuis la sortie d'Egypte jusqu'à la pose des fondations du temple de Salomon. Les indications contenues dans Juges, chap. III à XV, donnent, à partir de Cuschan-Rischataïm jusqu'à la fin de l'oppression des Philistins, un total de 390 ans ; ajoutez 40 ans de désert, 40 ans du pontificat d'Eli, 20 ans d'oppression après Eli, 40 ans du règne de David, 3 ans de Salomon, cela fait 144 ans ; 144 + 390 = 534 ans, sans compter l'époque qui s'écoule depuis la mort de Moïse jusqu'à Cuschan-Rischataïm, et l'époque qui s'écoule depuis les 20 ans d'oppression qui suivent la mort d'Eli jusqu'à l'avènement de David. M. Kessler donne respectivement à ces deux époques la valeur de 25 et de 9 ans, c'est donc 34 ans à ajouter au total précédent, soit 568 ans. L'intérêt du travail de M. Kessler est dans les réductions qu'il opère pour ramener le chiffre de 480. Il considère comme parallèles les 49 ans d'oppression ammonite et de l'époque de divers juges (d'après Juges, X, 8 à XII, 14), les 40 ans d'oppression philistéenne du temps de Samson (Juges, XV et XVI), et les 40 ans de pontificat d'Eli ; de sorte que toute cette période depuis Jaïr jusqu'à la fin de l'oppression philistéenne et la judicature de Samuel se réduirait à 40 ans. Restent donc à supprimer 49 + 40 = 89 ans ; 568 moins 89 = 479, ce qui est près du nombre cherché 480.

KREMER (A. van). Ueber die Gedichte des Labyd (dans le 98e vol. des Sitzungsberichte der kais. Akademie der Wissenschaften, philosoph.-histor. Classe, p. 555 à 603 ; Vienne, 1881).

Comme dans tous ses écrits, M. Kremer, le célèbre arabisant, montre dans sa critique des poésies de Lebyd, sa connaissance extraordinaire de l'arabe jointe à une foule d'observations ingénieuses et de vues nouvelles. Ce travail nous intéresse spécialement parce qu'il nous prouve, à son tour, quelle influence profonde le judaïsme a exercée sur les Arabes déjà avant l'Islam. C'est pourquoi les passages de Lebyd qui paraissaient suspects chez un poète payen, peuvent très bien être authentiques. M. K. montre, par exemple, que le nom d'Allah a dû être très répandu parmi

les tribus de l'Orient avant Mahomet. Il sait même prouver par les inscriptions que Dieu est désigné comme celui qui pardonne les péchés. Aussi bien que les Arabes ont accueilli, avant l'Islam, de nombreux mots araméens, aussi bien ils ont pu recevoir des idées religieuses de leurs voisins juifs et chrétiens. Même le mot מקאם = מקום, dont M. K. ne connaît pas l'origine alexandrine, se trouverait chez Lebyd dans le sens de *sainteté*, mais le vers dans lequel se trouve le mot n'a pas encore rencontré son Œdipe. Ce qui me paraît le plus remarquable, c'est l'emploi de מדראש (ar.) = מדרש, dans le sens de *livres saints*. Lebyd dirait que même celui qui connaît le Midrasch ne peut être reçu par la grâce céleste que par la pénitence. (Cependant le mot pourrait avoir le sens que lui donnent le syriaque et les anciens poètes liturgiques, מדרשא, hymne ; voir Zunz, *Literatg.*, p. 33, note 7.) Cette grâce céleste elle-même est importée du judaïsme. Le mot *rahman* a été reconnu depuis longtemps comme étranger par les philologues arabes. Lebyd a probablement été un *hanif*, comme on appelait les Arabes de tendance monothéistique et non payens d'avant Mahomet. C'est aussi une application curieuse du mot חנף, chald. חנפא. Cette secte est connue par la Vie de Mahomet, de Sprenger. Les poésies de Lebyd seraient donc le sédiment d'un mouvement religieux qui se serait produit, parmi les Arabes, avant l'Islam, contre le paganisme. Elles sont d'autant plus intéressantes. Il faut aussi remarquer, dans le travail de M. K., les observations sur l'influence qu'exerça sur la transmission fidèle des anciennes poésies l'introduction des points diacritiques sous Haggâg et des signes de vocalisation. On n'a pas encore pensé à en tirer des conséquences pour l'origine encore si obscure des signes de vocalisation en hébreu. — *David Kaufmann.*

LAGARDE (Paul de). Orientalia; 2e fascicule. Gœttingue, libr. Dieterich, 1880, in-4° de 64 p. Extrait du 26e vol. des Abhandlungen der K. Gesellsch. der Wiss., de Gœttingue.

Ce travail contient deux parties distinctes : I. Explication de mots sémitiques ; II. Sur l'hébreu d'Ephraïm d'Edesse.

Dans la première partie, nous remarquons spécialement l'étude sur la racine du mot אל, Dieu, racine qui serait אלי ou אלה, et l'étude très intéressante sur les Psaumes (p. 13 et ss.). M. Graetz a déjà montré que les trois instruments qui servaient au culte du temple étaient la lyre (Kinnor), le nabla, et les cymbales. M. de L., s'appuyant principalement sur Néhémie, XII, 27 et ss. et sur Chron., II, V, 12 et ss. et Chron. I, VI, 18 à 32, arrive aux conclusions suivantes, qui sont fort remarquables : la lyre aurait été tenue, dans le temple, par la famille des lévites appelée Bené Etam ou Bené Jedutun (= Mérarides); le nabla, par les Bené Héman ou Cahatides ; les cymbales, par les Benè Asaf ou Gersonides. Le jeu de ces trois classes d'instrumentistes réunis s'appellerait הודה ; la lyre et le nabla réunis seraient כלי שיר, instruments de chant ; les prêtres seuls avaient la trompette חצוצרה, et sonner de la trompette s'appelle הלל. Les inscriptions si énigmatiques des psaumes sont maintenant en partie expliquées : elles indiquent la classe de lévites qui doit exécuter le psaume, ou, ce qui reviendrait au même, l'instrument ou les instruments sur lesquels il doit être joué. — P. 27 : sur le nom de יהוה. La seconde partie de travail de M. de L. contient des notes d'exégèse biblique.

LEDRAIN (E.). Les antiquités chaldéennes du Louvre. Paris, libr. Rouam, in-4° de 15 p. Extrait de l'Art ?

M. L. décrit la contrée (à l'est de Warka entre le Tigre et l'Euphrate) où M. de Sarzec a découvert les neuf statues chaldéennes et les autres objets de même provenance qui sont à présent au musée du Louvre. En outre, M. L. expose ses idées sur l'existence (très contestée par M. Ha-

lévy) d'une langue non sémitique dans la Chaldée. Il se demande s'il n'y a pas eu du sang touranien dans les veines des Hébreux venus de la Chaldée.

LEDRAIN (E.). M. Renan et l'Ecclésiaste. Extrait de la Philosophie positive, septembre-octobre 1882, in-8° de 11 p.

On sait que M. Renan a fait de l'auteur de l'Ecclésiaste un sceptique aimable et de bonne compagnie, mondain parfait, revenu de tout et jugeant toutes choses avec une indifférence bienveillante. M. Ledrain pense que M. Renan a fait surtout ici son propre portrait et il lui semble que dans la plupart des autres portraits tracés par l'illustre savant, à commencer par Jésus pour finir par Marc Aurèle, on peut trouver ainsi, sous la première couche qui le cache, le peintre lui-même. Dans tous les cas M. Ledrain n'est pas le seul qui se fasse de l'auteur de l'Ecclésiaste une autre idée que M. Renan. On peut se représenter cet auteur sous des traits différents : sombre, attristé, regrettant amèrement ses illusions, et ayant gardé, au moins en un certain coin du cœur et sous les cendres, le feu des grandes convictions.

MAIMONIDES. The guide of the perplexed, translated from the original text and annotated by M. Friedländer. 1er vol. Londres, libr. Trübner, 1881, in-8° de LXXX-368-II pages. Troisième série des publications de la Society of Hebrew literature.

L'introduction comprend une Vie de Maïmonide et l'analyse du *Guide des Egarés*. La traduction va jusqu'à la fin de la première partie. La partie neuve de cette Vie est la discussion de l'authenticité de l'*Iggéret ha-schemad* (Lettre de la conversion forcée) et de la conversion vraie ou prétendue de Maïmonide (p. XXXIII). D'après M. Fr., cette lettre n'est pas de Maïmonide, au moins dans sa forme actuelle, et les preuves qu'on en tire pour croire que Maïmonide, pour échapper à la persécution, s'était fait musulman, tomberaient d'elles-mêmes. Ni Maïmonide ni ses contemporains ne citent jamais cet écrit, et il serait au moins étrange que dans la lutte ardente qui s'engagea plus tard contre Maïmonide et ses œuvres, aucun des adversaires si fougueux de Maïmonide n'eût jamais fait allusion à cette conversion. La lettre ne paraît donc pas authentique, la conversion ne le serait pas non plus. M. Fr... a raison de suspecter le témoignage des écrivains arabes ; ceux-ci ont fait des musulmans de maint Juif qui n'a jamais été autre chose que juif. Ce qui s'explique mal, dans l'hypothèse de M. Fr., c'est que Maïmonide ait été accusé, en Egypte, par Aboul Arab, d'avoir renié le mahométisme. M. Fr. pense que l'accusateur s'était simplement imaginé que Maïm. avait été musulman.

MOSCOVITER (S. L.). Het Nieuwe Testament en de Talmud. 4e et 5e livr., p. 241 à 384.

Nous avons déjà parlé de cette intéressante publication, où l'auteur met en regard les Evangiles, le Talmud et les Midraschim. La comparaison de cette littérature est très curieuse et nous croyons que le travail de M. M. est un des meilleurs répertoires qui aient été faits sur ce sujet.

NOMMÈS (P.). Mélanges sur la Kabbale. Dans Actes de la société philologique, tome XI, 2e fascicule, 1881.

Cette étude comprend les chapitres suivants : I. Sur Ieschoua ben Iosédek ; II. Vie de l'Adam jusqu'à sa chute d'après le mysticisme israélite ; III. Sur la Guematrie. Ce n'est pas la première fois, si nous ne nous trompons, que M. Nommès s'occupe de ces questions de mysticisme et de cabbale. Il fait, avec les nombres et les mots, des combinaisons très ingénieuses. Par exemple : Dans la pierre aux sept yeux placée devant

Josua b. Joçadac (Zacharie, II, 3), il y a אבן (pierre) = 53 = גן (jardin de l'Eden); עין (œil) = 130; il y a 7 yeux, 7 × 130 = 910; retranchez 22, symbole de l'alphabet sémitique, afin d'indiquer, nous ne savons comment, le changement des vêtements du grand prêtre (*ibid*, 4), restent 888 = 4 × 222 = 4 fois רכב ou les 4 coursiers du char solaire (?) de Zacharie, I, 8. Autre exemple : יכין et בעז, les deux colonnes du temple de Salomon, valent numériquement 90 + 70 = 120 = la somme des nombres impairs ou mâles de 1 à 26, lequel nombre 26 représente יהוה, le nom de Dieu. « Les sociétés d'architectes qui construisirent nos magnifiques cathédrales du moyen âge reproduisirent ces deux colonnes symboliques à la porte de ces monuments, car eux aussi étaient imbus d'un mysticisme symbolique, dérivé de la mystique israélite. « Si l'on se représente ces deux colonnes comme formant deux côtés contigus d'un carré inscrit dans un cercle qui figurerait la sphère du temple du monde, chacune de ces colonnes donnerait numériquement 120 (= סנגך = עמוד = la loi orale, la tradition des symboles), ensemble 240 = רם (élevé), et רם est un des titres que le Séfer Yécira donne à Dieu. La diagonale de ce carré est comprise entre 169 (somme des deux colonnes du temple de Salomon) et 170. Leur somme (2 × 170) = 340 = שם (le nom de Dieu) = ספר (le livre, la Tora). Il ne nous paraît pas impossible que dans les écrits de la cabbale, sinon dans la Bible, il y ait des symboles de ce genre. On voudrait croire à ces jeux amusants, mais il y faut une certaine initiation et une foi qui nous manquent.

Pentateuchus samaritanus ad fidem librorum manuscriptorum apud Nablusianos repertorum. Edidit et varias lectiones adscripsit H. Petermann. Fasciculus II, Exodus. Berlin, libr. Mœser, in-8°, p. 129 à 259.

Le fascicule Ier a paru en 1872.

Perreau (Pietro). Notizie di manoscritti. Correzioni ed aggiunti al Catalogo De-Rossiano. Del libro appellato Generazioni di Ishak ben Abraham. Dans Bolletino italiano degli studii orientali, nouvelle série, Florence, libr. Le Monnier, 1882, p. 484 à 486.

L'ouvrage d'Isaac b. Abr. est un commentaire de l'Ecclésiaste. L'auteur cite Samuel ibn Tibbon.

Reichenbach (A.). Die Lehre des Rabbi Jesua von Nazareth nach den Evangelien und mit Aussprüchen aus den A. T. und dem Talmud. Munich, übr. Merhoff, in-8° de VII-104 p.

L'auteur a destiné cet ouvrage au grand public et non spécialement aux savants. Il a cherché dans l'Ancien-Testament et dans le Talmud les passages qui ressemblent ou sont analogues aux paroles, discours et paraboles de Jésus et il en a fait une ample moisson. Ces passages remplissent les pp. 63 à 102 de son livre. Pour le Talmud, il s'est servi d'un ouvrage de F. Nork, intitulé « Rabbinische Quellen und Parallelen zu neutestamentlichen Schriftstellen » (Sources et parallèles rabbiniques pour la littérature du Nouveau-Testament; Leipzig, 1834). La conclusion de l'auteur est que Jésus est, à certains égards, un rabbin juif. « On a tort, dit-il, de considérer comme la doctrine originale de Rabbi Jesua tout ce que les Evangiles nous ont transmis en son nom, mais on a tout aussi grand tort de le représenter comme un rabbin ordinaire. Il y a, dans sa prédication, de nombreux emprunts faits à l'Ancien-Testament et au Talmud, peut-être plus nombreux que je ne l'ai montré, mais il s'y trouve aussi des parties qui lui sont propres, qui sont bien, si l'on veut, des fleurs et des fruits sortis du sol juif, mais qui doivent uniquement la vie à la fécondation de son génie. »

Schuhl (Moïse). Les préventions des Romains contre la religion juive.

Extrait du journal l'*Univers israélite*. Paris, libr. Durlacher et libr. Blum, in-8° de 31 p.

Nous avons déjà signalé ce travail, quand il a paru dans l'*Univers israélite* Il intéressera vivement tous ceux qui ne peuvent aborder l'étude directe des textes anciens ou lire les ouvrages de l'érudition étrangère. Il était bon que ce sujet des relations des Romains avec les Juifs, sur lesquelles on trouve, du reste, de nombreuses et précieuses indications dans les ouvrages de M. Renan, fût traité en français. M. Sch. l'a fait avec mesure et en y apportant des informations qui suffisent parfaitement.

WINER. Chaldäische Grammatik für Bibel und Targumin. 3. Auflage vermehrt durch eine Anleitung zum Studium des Midrasch und Talmud von Dr Bernard Fischer. Leipzig, libr. Barth, in-8° de XVI-308 p.

Dans l'introduction du nouvel éditeur de cette grammaire chaldéenne on trouvera un grand nombre d'indications bibliographiques concernant la littérature grammaticale de la langue chaldéenne.

WŒRNHART (Leonardo Mar.). Figura Jerosolymæ tempore Jesu Christi D. N. existentis et in carta speciali adjecta delineata. Fribourg en Brisgau, libr. Herder, in-4° de 12 p. avec vue à vol d'oiseau lithographiée.

Les problèmes que présente la topographie de l'ancienne Jérusalem sont des plus ardus et divisent les savants. Il ne nous semble pas que le travail de M. W. jette de nouvelles lumières sur la question. L'auteur croit que le mur construit par Hérode Agrippa autour de la colline de Bezetha, en l'an 8 de l'ère chrétienne, a été vu prophétiquement par Jérémie, XXXI, 39, et il donne du nom de Golgotha, qui n'est évidemment pas autre chose que le mot גלגלת, tête (monticule), une étymologie qui étonnera les lexicographes.

Publications pouvant servir à l'histoire du Judaïsme moderne.

Autoemancipation, Mahnruf an seine Stammgenossen, von einem russischen Juden. Berlin, libr. Issleib, in-8° de 36 p.

Les persécutions contre les Juifs de Russie ont inspiré à l'auteur l'idée chimérique de chercher l'émancipation des Juifs dans la fondation d'un Etat juif.

DÜHRING (E.). Der Ersatz der Religion durch Vollkommeneres und die Ausscheidung alles Judenthums durch den modernen Völkergeist. Karlsruhe et Leipzig, libr. Reuther, 1883, in-8° de IV-268 p.

On sait que M. Dühring est un des plus ardents antisémites de l'Allemagne. Il y a, dans ce qu'il écrit sur ce sujet, plus que de la passion, une sorte de fureur et d'exaspération rabique. L'ouvrage que nous signalons a pour objet de démontrer qu'il faut purger le monde de toutes les idées juives et l'affranchir du christianisme pour se délivrer du judaïsme.

FRAENKEL (J.). La question juive. Paris, libr. Dentu, in-18 de 128 p.

L'auteur demande que les Juifs abandonnent leur nationalité et se fondent entièrement dans le christianisme. S'il entend par là conseiller aux Juifs de se faire chrétiens, c'est une proposition qu'on nous permettra de ne pas discuter. S'il veut parler d'une fusion intellectuelle et morale, les Juifs ont certainement fait tout ce qui est possible pour l'accomplir et, s'ils n'y

ont pas entièrement réussi partout, ce n'est pas leur faute, mais la faute de la société qui les repousse. Si, du reste, sur bien des points, nous ne sommes pas d'accord avec M Fraenkel, nous sommes heureux de rendre hommage à ses sentiments élevés et délicats et à la vive sympathie qu'il témoigne aux Juifs.

Kurrein (Adolf). Maggid le-adam. Die Menschenlehre des Judenthums, der Mensch, die Menschlichkeit und Menschheit, Zehn Reden. Vienne, imp. Schlossberg, in-8° de 201 p.

Lagneau (le Dr Gustave). Remarques à propos du dénombrement de la population sur quelques différences démographiques présentées par les catholiques, les protestants, les israélites. [Paris], extrait du compte-rendu de l'Académie des sciences morales et politiques, in-8° de 64 p.

Notre chronique a déjà rendu compte des travaux de M. le Dr Lagneau sur la population juive en Europe (*Revue*, V, 152). Il en résulte que la population juive augmente généralement dans une proportion plus forte que celle des protestants, qui, à son tour, augmente plus rapidement que celle des catholiques. En France, la population juive a même augmenté dans les années 1866 à 1872, comprenant la guerre franco-allemande, tandis que les populations catholique et protestante ont diminué, mais il n'y a pas de doute, M. le Dr L. le remarque lui-même, que cette augmentation est due surtout à l'émigration en France des israélites d'Alsace et de Lorraine, après l'annexion de ces provinces à l'Allemagne. Ce qu'il y a de curieux, c'est que cette augmentation plus grande de la population juive n'est pas due à une plus forte natalité, au contraire, la proportion des naissances est moindre chez les Juifs que chez les catholiques et les protestants, elle est due à une moindre mortalité. La mortalité des enfants juifs de 0 à 1 an est partout inférieure, et de beaucoup, à celle du reste de la population, la mortalité aux autres âges de la vie est également plus faible. M. le Dr L. ne pense pas que cette mortalité moindre doive être uniquement attribuée à la race, comme l'ont fait plusieurs statisticiens. Elle tient sûrement en partie à des causes religieuses et morales, dont M. le Dr L. ne tient peut-être pas assez compte : les mariages plus fréquents et plus précoces, un régime alimentaire qui peut avoir des propriétés prophylactiques, une grande sobriété, les soins donnés aux enfants, une hygiène spéciale du mariage, le développement remarquable des vertus de la famille. C'est ainsi seulement que s'explique le nombre généralement moindre de naissances illégitimes (sur l'exception probablement apparente que présentent les Juifs de certaines provinces de l'Autriche, voir aux Additions et Rectifications de ce numéro la note de M. Mortara), qui sont, comme on le sait, une des causes de la mortalité des enfants. Le nombre relativement moindre de Juifs et de Juives qui travaillent dans les manufactures, au milieu d'engins dangereux, peut aussi avoir, sans doute, son influence sur leur moindre mortalité. Nous aurions, du reste, beaucoup de réserves à faire sur le travail de M. L., quelque intéressant qu'il soit. Il contient une thèse historique des plus contestables et où l'auteur montre une inexpérience que nous sommes d'ailleurs loin de lui reprocher. Maçoudy n'a jamais été appelé Ebn Massoudy (p. 47), le Livre du Khozar, de Juda Halévi, n'a pas été dédié à un roi Khozar (p. 48). Rien ne prouve que les Khozars aient été Caraïtes (p. 48), la présence de nombreux Juifs en Pologne ou l'existence de Juifs d'origine non sémitique n'a pas grand' chose à voir avec les relations de Casimir le Grand et d'Esterka (p. 50) ; etc. Le fond de la thèse de M. L. est que les immunités dont paraissent jouir les Juifs ne peuvent pas être uniquement attribuées à la race, puisqu'il y aurait en Europe un grand nombre de Juifs non sémitiques, descendant principalement des Khozars établis autrefois sur les bords de la mer Caspienne et convertis,

vers le VIIIe siècle environ, au judaïsme. Nous ne croyons pas que les Khozars aient jamais été de véritables juifs, pouvant se confondre avec leurs autres coreligionnaires et se perdre au milieu d'eux. Un fait d'une si grande importance aurait laissé des traces profondes dans l'histoire du judaïsme et dans la littérature juive. Les Khozars juifs auraient produit au moins une fois un écrivain hébreu, qui nous ait parlé de son origine. L'absence d'un pareil témoignage nous paraît suffisante pour repousser l'opinion produite par M. L. et qu'il a déjà développée dans un autre travail. Même dans les recherches qui sont entièrement de sa compétence, M. L. montre quelquefois, à ce qu'il nous semble, une critique un peu molle, une confiance trop grande dans des ouvrages de pure polémique ou légitimement suspects de partialité, et, nous le disons à regret, certaines préoccupations absolument étrangères à la science et qui pourraient inspirer quelques doutes, probablement immérités, sur la valeur de ses recherches. Ainsi, pour ne donner d'abord que deux exemples auxquels nous n'attachons d'ailleurs pas grande importance, M L. répète (p. 22) un mot de Tacite (*projectissima ad libidinem gens*), sans remarquer que Tacite a rassemblé, sur les Juifs, une foule de contes aussi odieux que ridicules, et en attachant à ce témoignage une si grande valeur qu'il le répète encore plus loin (p. 24). Dans deux autres passages (p. 58 et p. 64), M. L. note la « sobriété parfois exagérée » des Juifs, et, sans parler de ce que une pareille expression a, ce nous semble, d'étrange dans la bouche d'un médecin, nous demanderons à M. L. par quelles recherches scientifiques il a pu établir que cette sobriété est la « suite de leur parcimonie », ou si cette parcimonie ne serait pas une pure fable. M. L. cite une brochure de M. Crezzulesco (p. 41), simple pamphlet politique qui ne devrait pas être invoqué. Ce qui est plus curieux, c'est que M. L. n'a pas remarqué que le passage de M. Crezz... qu'il cite comme une autorité est en contradiction avec ce que M. L. dit lui-même plus haut (p. 17). Si plus de 400.000 Juifs sont venus de Russie dans les principautés danubiennes, où il y avait déjà beaucoup de Juifs en 1849 et auparavant, comment la population juive de ces principautés se serait-elle « élevée à environ 400,000 habitants » ? Il y a plus : ce chiffre de 400,000 habitants juifs est emprunté à M. Crezz. et à M. Obédenare, M. L. veut bien me citer et dire que je conteste ce chiffre, mais il ne s'est pas aperçu que j'ai emprunté mes chiffres à M. Obédenare lui-même (p. 95 de *La situation*, etc.), dans un ouvrage de lui où la conscience du savant l'a emporté sur les entraînements de la polémique et que M. Ob. paraît avoir oublié plus tard. Cette indication suffira pour montrer que certains auteurs consultés par M. L. devaient être utilisés avec plus de circonspection.

MACAULAY (Thomas Babington). Civil disabilities of the Jews, herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von Dr F. Fischer. Berlin, libr. L. Simon, in-8° de 29 p.

La publication en Allemagne de ce célèbre discours de Macaulay sur l'émancipation des Juifs était de circonstance. M. Fischer, directeur de l'école supérieure des jeunes filles à Strasbourg, destine ce petit livre à la jeunesse et il demande qu'on agisse sur elle pour extirper les préjugés et les haines qui se sont réveillés en Allemagne, au grand étonnement du monde civilisé.

Memoir of Sir Francis Henry Goldsmid, 2e édition, revue et augmentée. Londres, libr. Kegan Paul, in-8° de XIV-273 p. avec portrait photographique.

Cette seconde édition de la biographie d'un des hommes les plus remarquables du judaïsme moderne sera accueillie avec satisfaction par le public. Elle se compose de deux parties : 1° L'histoire de la famille Goldsmid, depuis son établissement en Angleterre en 1763, le rôle des

Goldsmid dans l'émancipation des Juifs d'Angleterre, l'entrée de Sir Francis Goldsmid au parlement en 1860 et son action dans la politique générale de l'Angleterre. Cette partie est de M. le professeur Marks. Dans la seconde partie, notre cher ami, M. A. Lœwy, raconte tout ce que Sir Francis Goldsmid a fait, dans le parlement et au dehors, en faveur des Israélites en Orient et pour la protection qui leur est si nécessaire.

SCHŒNWALD. Goldene Worte. Blüthenlese aus den Schriften der Juden aus Bibel und Talmud gesammelt und metrisch übertragen. Vienne, libr. Döbling, petit in-8° de 61 p.

SEIBERLING (Josef). Gegen Brafmann's *Buch des Kahal;* erste Lieferung. Vienne, chez l'auteur, in-8° de 32 + 10 + 11 + 20 p., plus le même ouvrage en russe.

L'ouvrage du juif baptisé Brafmann a fait autrefois sensation en Russie. Il peut être utile de le réfuter dans ce pays et en la langue russe. Le livre de M. S. (1re livraison) contient quatre chapitres : sur le Talmud, sur le respect des Juifs pour la loi du pays, sur une bévue de Brafmann, sur le Col-Nidré. Pour nous et pour nos pays, ces discussions surannées n'ont pas le moindre intérêt ni la moindre valeur.

Revue des périodiques.

בית נכות ההלכות **Halachische Schriften der Geonim ;** Zweiter Theil, herausggb. von Chaim M. Horowitz. Francfort s/M., chez l'auteur, 1881 ; in-8° de 64 p.

Ce second fascicule, qui paraît avoir été publié seulement vers le mois de septembre 1882, contient les pièces suivantes : Une consultation de Natronaï et une dissertation sur des sujets talmudiques ; Diverses réponses de Hay Gaon (sur le Livre d'Adam, s'il existe ou non ; il ne le connaît pas), d'Isaac ibn Gayat, de Mosché Gaon, de Scherira (droit civil), Çémah Gaon, Hay, Nahschon, Isaac b. Baruch. Entre autres, une question venue de Tlemcen avec une suscription intéressante (p. 31). Puis spécialement, diverses réponses de Hay Gaon.

בית תלמוד **Beth-Talmud** (Vienne, mensuel). 3e année. = = N° 4. Dr Ad. Jellinek : Appel aux rabbins et savants pour s'associer dans le but d'expliquer et de commenter scientifiquement les midraschim. — Friedmann : Les divisions du Pentateuque (suite). — J. Reifmann : Les Scheeltot de R. Ahaï (suite). — Eliézer Hausdorff : Le Moussaf du second jour de Succot. — Weiss : Notes talmudiques. = = N° 5. Weiss : Biographie de Rabbénu Tam (suite). — Friedmann : Les chapitres de la Bible qu'on lit, mais qu'on ne traduit pas. — J. Reifmann : Les Scheeltot de R. Ahaï (suite). — Juda Kalisch : Sur un passage de Juda de Modène au sujet des tefillin. — Eliézer Hausdorff : Sur la prière de Moussaf le second jour de Succot (suite). — Benzion Mischnajewski : Notes talmudiques. = = N° 6. Weiss : Biographie de R. Tam (suite). — Friedmann : Chapitres de la Bible (suite). — H. Oppenheim : Les trompettes, le schofar, leur usage dans le service du temple. — Jacob Reifmann : Notes sur le Midrasch Tanhuma.

השחר **Haschachar, die Morgenröthe** (Vienne, périodicité non-indiquée).

11e année. = = N° 1. W. Schor : Sur l'Inde. — Hollub : Histoire des médecins juifs (suite). = = N° 2. Schor : Sur l'Inde (suite). — Jabez : Sur l'époque des Juges. — Orenstein : Histoire des peuples anciens (suite). — Hollub : Histoire des médecins juifs (suite). — Wolf Jabez : Les premiers *soferim* (seraient déjà du temps de Jacob !).

Académie des inscriptions et belles-lettres, Comptes-rendus. 4e série, t. X. = = Avril à juin 1882. J. Halévy : Les monuments chaldéens et la question de Sumir et d'Accad. — J. Oppert : Inscriptions de Gudéa (suite) [et non *inscriptions de Judée*, comme il a été imprimé dans le précédent numéro].

M. Halévy, dans sa communication sur ce qu'il appelle le prétendu sumérien et accadien, a appelé l'attention sur les calembours usités chez les Juifs babyloniens et dont il croit retrouver l'habitude chez les anciens habitants du pays. Par exemple : אורשפיזנא = תרדין = שר נשפט et גבר כרם דין חי.

Archives israélites (Paris, hebdomadaire). 43e année. = = N° 34. E. David : Histoire juive. La famille des Haadomim. Azaria dei Rossi (suite dans numéro 40). = = N° 41. Isidore Cahen : Un puissant témoignage (sur un article des Annales de philosophie chrétienne au sujet des persécutions contre les Juifs et l'appel de M. Charaux). — Ad. Franck : Réponse à l'appel en question.

The Jewish Chronicle (Londres, hebdomadaire). = = N° 700. The early history of Jews of Southampton. = = N° 702. The origin of Rebecca in Ivanhoe. = = N° 704. The Jews and the foundation of Merton College, Oxford (rôle des Juifs dans cette fondation, 1262).

Il Corriere israelitico (Trieste, mensuel). 21e année. = = N° 9-10. M. Soavè : Mosè del Castellazzo, distinto pittore, nato verso il 1460. — Raffaele Tedesco : Una pagina di storia (Sur un ouvrage intitulé *l'Ebreo esiliato*, de Giacomo Giordano, d'Ascoli, 1775). = = N° 10-11. Riflessioni d'un israelita del regno Illirico sopra un articolo del decreto di S. M. I. R. A. in data 4 febb. 1820 risguardante la nomina de' futuri rabbini in tutti gli stati ereditari della monarchia austriaca.

Journal asiatique (Paris). 7e série, tome XX. = = N° 1, juillet. E. Renan : Rapport annuel. = = N° 2, août-septembre. M. Siouffi : Notice sur la secte des Yezidis.

Renan : Parmi les travaux signalés et dont il n'a pas encore été question dans la Revue, nous remarquons un monument de la vallée de Hinnom, publié d'après les papiers de M. de Saulcy dans la Gazette archéologique, 6e année, p. 187; la *Terre Sainte* de V. Guérin, un travail de M. Révillout concernant les anciennes monnaies juives et les poids sémitico-égyptiens, dans la Revue égyptologique, 2e année, p. 234 ; une question de grammaire hébraïque, traitée dans le Journal des Savants, février 1882 (nous croyons que l'hypothèse produite dans cet article n'est pas nouvelle).

Siouff : Traditions cosmogoniques, création du monde, création de l'homme, création d'Eve, du mariage de nos premiers parents, origine de Yezidis.

Das jüdische Literaturblatt (Magdebourg, hebdomadaire). 11e année. = = N° 33. L. Friedländer : Ein Brief Kants über Isaak Euchel. — Das heutige Syrien (Extrait du Globus). — Rülf : Karaitische Manuscripte.

= = N° 34 M. Friedeberg : Das Judenthum und die neuere deutsche Literatur. — Das heutige Syrien (suite). = = N° 35 nous manque. = = N° 36. Das heutige Syrien (suite). = = N° 37. Gronemann : Rappoport und Luzzatto. — Kroner : Collectanea : Zum Bibel-commentar Raschi's. = = N° 38. Gronemann (suite). = = N° 39. Friedeberg : Das Judenthum... (suite). Die zehn Stämme. = = N° 40-41. Güdemann : Zur Geschichte der Juden in Sicilien. — Hochstädter : Wer war der Vierte der von der babyl. Hochschule nach dem Abendlande abgesandten Gelehrten (ce serait Elazar ha-Kalir). = = N° 44. Hock : Der vierte Träger des Talmudstudiums nach dem Occident (résultat négatif). — Gebhardt : Beiträge zur Erklärung der griechischen Wörter in den Midraschim und Talmuden. = = N° 45. Die Bienenzucht bei den Hebraern. = = N° 46. Buchholz : Zur antisemitischen Pseudowissenschaft. — Bienenzucht (suite). = = N° 47. Buchholz (suite). — Bienenzucht (suite). = = N° 48. Buchholz (suite). Le titre du journal est légèrement changé dans ce numéro, il est, cette fois : Jüdisches Litteratur-Blatt. Il arrive quelquefois, dans ce journal, qu'un article étant réparti sur plusieurs numéros, le nom de l'auteur ne soit communiqué que dans le dernier numéro. Nous nous permettons d'appeler l'attention de la Rédaction sur les inconvénients de cette méthode.

Israelitische Monatsschrift (Berlin, supplément à la Jüdische Presse). = = N°s 5 et 6. Ueber die Bedeutung des alten israel. Opfercultus. — Kroner : Collectanea.

Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums (Krotoschin, mensuel). 31e année. = = N° 9. Graetz : Ursprung der Accentzeichen im Hebräischen. — D. Kaufmann : Aus Abraham b. Asriel Aruggot habosem (fin). — L. Treitel : Kritische und exegetische Analekten zu den Proverbien. — Klein : Ueber eine dunkle Stelle in Spinoza's theologish-politischen Tractat. — Miscellen (Notes sur l'Aruch, édition Kohut). = = N° 10. W. Bacher : Die Aggada der Tannaiten. — H. Gross : Zur Geschichte der Juden in Arles. — S. J. Halberstam : Notiz über das Werk Halakhot gedolot. — Jacob Löwy : Recension. = = N° 11. W. Bacher : Die Agada... (suite). — H. Gross : Zur Geschichte... (suite). — Joseph Cohn : Recension (sur l'ouvrage de W. Deane, The Book of Wisdom, the greek text, the latin Vulgate and the authorised English version, with an introduction, etc. Oxford, 1881, in-4°).

Sur les excellentes notices de M. Gross concernant les Juifs d'Arles, nous faisons les observations suivantes : D'Estelle (p. 498) est un nom de famille ou d'origine très fréquent parmi les Juifs du Comtat. De même Salves et Sauve (p. 499) à titre de prénom. מיירנגש peut être Mayrannes, dans le Gard. — דרשיל (p. 499). Nous n'avons jamais trouvé sous cette forme le nom de Dieulosal, soit dans les Archives de Vaucluse, soit dans celles des Bouches-du-Rhône. Rossel, au contraire, est assez fréquent. — אורגיר est Orgier (du mot orge), non Orgère. — דבש (p. 500) est la traduction d'un nom de lieu appelé Meel, et que nous n'avons pas encore pu identifier. — Le livre noir de l'Archevêché d'Arles, à Marseille, ne contient que deux notices sans grande importance sur les Juifs d'Arles.

Populär wissenschaftliche Monatsblätter (Francfort-sur-Mein, mensuel). 2e année. = = N° 10. H L. Strack : Tisza-Eslar oder gebrauchen die Juden Christen-Blut (Extrait de l'Evangelische Kirschenzeitung, de Zöckler). — D. Selver : Anti-Dühring. — Emil Lehmann : Die deutschen

Juden von und in fünfzig Jahren. — Isidoro La Lumia : Die Juden in Sicilien. = = N° 11. Emil Lehmann (suite). — La Lumia (suite). — H. Friedländer : Geschichtsbilder aus der nachtalmudischen Zeit (Sabbataï Zewi, R. Zewi Aschkenasi). — Rothschild : Der Gebrauch der Juden Christenblut für ihre Passah-Feier zu verwenden auf seinen historischen Ursprung geprüft. = = N° 12. E. Lehmann (suite). — Raschi und Gottfried de Bouillon (poésie).

Mosè, Antologia israelitica (Corfou, mensuel). 5e année = = P. Perreau : Intorno al comento inedito del R. Immanuel b. Salomo sopra Giobbe (suite). — J. Raffael Levi : Autobiografia di S. D. Luzzatto. Appendice V. Cenni sulla vita di Ezechia Luzzatto. — Marco Mortara : Notizie di alcune collezioni di Consulti mss. di Rabbini italiani. — Moïse Tedeschi : Inni remarchevoli in uso nelle Sinagoghe di Corfù. = = N° 10. G. R. Levi (suite). = = N° 11. Perreau (suite). — G. R. Levi (suite). — Mortara (suite). — Eugène Revillout : Le monete Egiziane (d'après le congrès de Berlin, sept. 1881).

Die Neuzeit (Vienne, hebdomadaire). 22e année. = = Nos 28 et suivants. Kolonisation der Juden in Südrussland im Jahre 1840. = = N° 33. Zur Geschichte der Juden im Herzogthume Auschwitz (Notices des années 1226, 1426, 1454, etc.; suite n° 35).

Palestine Exploration Fund (Londres, trimestriel). = = Octobre 1882. C. R. Conder : Report on the visit of their R. H. princess Albert Victor and George of Wales to the Hebron Haram, on 5 th. april 1882 ; Tour of their R. H. .. in Palestine. — John Scarth : A few thoughts upon the route of the Exodus. — T. Forster : The bodies of the Patriarchs. — W. F. B. : Mizpeh ; Ebenezer ; the high place at Gibeon ; hiding places in Canaan. — H. B. S. W. : The sepulchres of the Kings ; The Holy anointing oil. — G. W. Philipps : The cromlechs of Cornwall and Moab. — W. E. S. : The cubical stones of Moab.

Die jüdische Presse (Berlin, hebdomadaire). 13e année. = = N° 3. Authentische Darstellung der Verhältnisse der russischen Juden (articles très instructifs, renseignements historiques ; suite dans nos 4 à 6, 8, 11, 13, 17, 18, 20, 22, 33 à 38).

Revue de l'histoire des religions (Paris, bimestriel). 3e année, tome VI. = = N° 4, juillet-août. M. A. Kuenen : L'Islam offre-t-il les caractères de l'universalisme religieux ? — A. Réville : Considérations générales sur les religions des peuples non civilisés. — Decourdemanche : La légende d'Alexandre chez les musulmans. — L'Histoire des religions en Belgique. — M. Paul Bert et l'enseignement de l'histoire des religions.

L'Univers israélite (Paris, bi-mensuel). 38e année. = = N° 3. Manuscrits de l'Yémen et de la Perse (suite, extraits du *Times* par J. D.).

« M. Neubauer a fait récemment à Paris l'acquisition de quelques mss. hébréo-persans. Dans le nombre, il y a un Pentateuque et des Psaumes écrits à Koom en 1483, à la suite desquels se trouve un calendrier israélite en persan. Nous croyons que c'est le seul ms. biblique connu qui ait été écrit en Perse même... Un autre de ces mss. est une traduction des Psaumes... Le copiste mentionne qu'il a été écrit pour le grand roi Kibleh-î-Alam, le Schah Schahin, roi des rois... Il n'est pas impossible que ce soit Kublahi Khan, empereur de Tartarie, prince éclairé, qui protégea les

arts et les sciences dans un siècle barbare, vers l'an 1294. » (A la même époque, le roi de Perse, Argun, avait un ministre juif bien connu, Saad-ed-Dauleh). « Ainsi la date assignée par Munk à la version persane de la Bible, à savoir la seconde moitié du XIIIe siècle, concorderait avec le temps de Saad-ed-Dauleh. »

« Mais le plus curieux de tous ces derniers mss. est un fragment d'épopée dont le sujet est l'ensemble de l'histoire biblique et qui est simplement une imitation de Firdousi. » Dans tous les cas, c'est un fait curieux que cette traduction des livres saints écrite pour un roi persan ou tartare.

Il Vessillo israelitico (Casale-Monferrat, mensuel). 30e année. = = N° 29. Moisè Soave : Moisè dal Castellazzo, distinto pittore nato verso il 1460. — A. Pesaro : Cenni sull'ex communità isr. di Cremona. = = N° 10. R. A. : Sui titoli delle sezioni misniche. — A. Pesaro : Cenni (suite). — Di una lapide fenicia nel Monferrato. = = N° 11. Astorre Pellegrini : L'iscrizione cartaginese di Livorno. — R. A. : Sui titoli (suite). — A. Pesaro : Cenni (suite).

Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft. 36e vol. = = 2e fascicule. Karl Wiesecler : Beiträge zur jüdisch-apokalyptischen Literatur.

Contient : 1° Note sur l'époque de la rédaction du livre d'Hénoch ; 2° Sur le Taxo de l'Assomption de Moïse. M. W. pense que le *Taxo* (en grec Thassi) de ce livre, indique simplement que le héros de l'Assomption de Moïse s'est caché dans une caverne. C'est ainsi que s'expliquerait aussi le nom de Thassi (= תחשי) donné à Simon Macchabée (I Macc., 2, 3) et le nom de Auran (= חורן), donné à Eléazar. Ces noms rappelleraient que les chefs de la révolte des Macchabées avaient été obligés de se cacher dans les cavernes.

Zeitschrift des deutschen Palästina Vereins (Leipzig). 5e vol. = = Fascicule 1. C. Schick : Bericht über meine Arbeiten am Siloahkanel. — H. Guthe : Ausgrabungen bei Jerusalem.

Allgemeine Zeitung des Judenthums (Bonn, hebdomadaire). 46e année. = = N° 36. Ein historisches Kuriosum (Diplôme de Ferdinand II, empereur d'Autriche, du 18 janvier 1582, au juif Baschevi, vulgo Jacob Schmiles).

Notes diverses.

Manuscrits caraïtes. — Les numéros de l'*Athenæum* des 15, 22 juillet et du 5 août contiennent des renseignements de M. M. W. Shapira sur les intéressants manuscrits caraïtes qu'il a rapportés du Yémen et de Perse pour le Bristish Museum. Cette collection se compose de 138 volumes, contenant des commentaires arabes sur la Bible (textes araméens attribués à Anan, commentaires de Sita), commentaires anciens de la Bible avec textes vocalisés, dont quelques-uns seraient du xe siècle (entre autres, le commentaire de Kirkisani), poésies liturgiques, ouvrages sur les sectes (samaritains compris), sur la grammaire et le lexique, entre autres un lexique hébréo-

arabe, sur la théologie. Il y a dans la collection des mss. datés de 959, 1015, 1019, 1033 et 1035. Quelques-uns de ces mss. anciens contiennent des ouvrages de Abu Jacob Joseph al Basri, et l'un d'eux le grand ouvrage philosophique de Joseph Haroeh. M. Neubauer reviendra dans notre Revue sur l'examen de ces manuscrits.

Le même journal contient des articles de recension sur « The Question wheter marriage with a deceased wife's sister is or is not prohibited in the mosaic writings ouswerech » (Gœttingen, libr. Dieterich), par Paul de Lagarde (n° du 22 juillet ; la réponse est que le mariage avec la sœur de la femme décédée ne serait pas défendu) ; sur « les Origines de l'histoire d'après la Bible », 2 vol. (Paris, Maisonneuve), par M. F. Lenormant (n° du 12 avril), sur « l'Ecclésiaste » de M. Renan (n° du 29 juillet).

Tombeaux Juifs. — Dans la Gazette archéologique, 7e année, nos 3-4, se trouve un article de notre ami M. Moïse Schwab, intitulé : Les tombes des Juifs et celles des Egyptiens (p. 79). M. Schwab rappelle l'usage du mot hébreu *Néfesch* pour *monument funéraire* dans la Mischna, le Talmud et divers écrits rabbiniques, et dans nombre d'inscriptions sémitiques. Sur le passage de la Mischna de *Secalim*, II, 5, il y a un développement talmudique où il est question d'une libation ou aspersion faite pour la mort. M. Schw. pense, en se fondant surtout sur divers passages des Evangiles, que cette aspersion n'est pas, comme on l'a supposé, une libation de vin, mais « un préservatif parfumé » contre la décomposition, un souvenir de l'embaumement égyptien.

ISIDORE LOEB.

Les Médecins d'Avignon au moyen-âge, par Gustave BAYLE, avocat. Avignon, 1882. (Extrait de l'Annuaire de Vaucluse ?)

M. Bayle nous donne, dans les 102 pages de son mémoire, une esquisse intéressante sur l'exercice de la médecine à Avignon par les médecins chrétiens et juifs au moyen âge.

L'auteur appuie ses conclusions sur des documents inédits. Nous ne nous occuperons ici que des faits concernant les Juifs que nous révele cette étude.

Nous y trouvons (p. 28-30) que maître Dieulosal[1] de Stella, juif et

[1] On voit à la p. 68 que son nom hébreu était Salamon, probablement שלמיה, dont Dieulosal est la traduction. Nous avons déjà mentionné ce dernier nom dans cette *Revue*, t. II, p. 340. Stella représente sans doute le nom de כוכבי.

médecin d'Avignon, étant tombé malade, et sa fille Réginette ayant épuisé ses ressources pour soigner son père, emprunta de l'argent à maître Bonjues de Beaucaire, physicien, et qu'en garantie de ce prêt il déposa chez le prêteur deux coffres remplis de vêtements et de joyaux. Après la mort de Dieulosal on y trouva, entre autres, *des roues de soie* pour les juives [1], un rouleau de parchemin contenant l'histoire d'Esther, deux livres de « matines » à l'usage des femmes juives, en hébreu vulgaire ou roman (*matutinas pro muliere ebrayca scriptas in ebrayco vulgari sive romancio*). Ces livres de prières en provençal transcrit en caractères hébraïques, étaient destinés aux femmes, qui, d'ordinaire, ne comprenaient pas l'hébreu. Le même usage se retrouve en Italie et en Allemagne.

Le livre de M. Bayle nous montre, en 1461, un médecin juif nommé Salomon Mossé de Vétri prêtant serment devant un notaire en touchant l'habit du notaire, et selon la loi mosaïque (*juravit tacta veste mei notarii ad legem mosaycam per jurementum quod Judei vocant Haquiniam*). Ce dernier mot représente le terme hébreu הקנין [2]. A la page 54, note 2, sont nommés deux Juifs faisant, entre autres, commerce de librairie ecclésiastique en 1451. Le premier porte le nom de Salomon Ferussol ; c'est probablement un frère ou un parent du fameux Abraham פריצול, auteur de plusieurs ouvrages, dont le plus important est une géographie intitulée ארחות עולם, « Chemins du monde ». On sait qu'Abraham émigra d'Avignon à Ferrare [3]. Le second s'appelle David Bon-Nom, traduction de *Schem Tob*.

Les médecins juifs Vital de Rocha (p. 64) et Salomon de la Roche (p. 68) appartiennent probablement à la famille סלעי ; ils sont, sans doute, aussi parents de l'apostat Jean d'Avignon dont le nom hébreu était Moïse fils de Samuel דרוקאמברא (Roquemaure, Gard) ou הסלעי. Il traduisit en hébreu le *Lilium medicinæ* de Bernard Gordon, en 5122 = 1362 [4].

Les médecins Vidal de Bider (p. 64) et Vital de Béziers (p. 68) sont une seule et même personne, car Béziers, transcrit en caractères hébreux, donne בדר « Bider » ou « Bitter ».

Isaac de Portis (p. 68) est de la famille השיפרי. Nathan Creyssentii (p. 68) doit être rapproché de Bongodas Nathan Crescas דשאלו (de Salon ?) [5]. Bonjues Nathan (p. 68) est la même personne que Bongodas Nathan [6] ou Juda Nathan. Boniac Botarel (*ibid.*) est peut-être le même que Moïse בוניאק בוטריל, dont on trouve une lettre dans un ms.

[1] Sur ces roues que les Juifs durent porter à Avignon, voyez *Histoire littéraire de la France*, t. XXVII, p. 567.

[2] Voyez ci-dessus, p. 248, note 1.

[3] Voyez l'article de M. l'abbé Perreau dans le *Vessillo israelitico*, 1880.

[4] Voyez notre Catalogue, n° 2127, 2°.

[5] Cf. l'article de M. Steinschneider, *Donolo*, dans l'*Archiv* de Virchow, t. XL, p. 115.

[6] *Ibid.*

d'Oxford[1]. Le nom d'Alfandéry (Mossé, p. 73) est identique à celui de אלפנדרי (Jacob, le traducteur du ס' העצמים d'Abraham ibn Ezra). Moïse (appelé aussi Moïse Zabulon) fils d'Isaac אלפנדריק possédait le ms. 2129 de notre Catalogue, qui contient un livre de médecine d'Ibn Wafid. On trouve également à Carpentras, en 1716, un Aron אלפנדאריק, pour qui fut écrit le *Mahazor* de Kippour, ms. à Oxford[2]. Emmanuel de Lattes (p. 73) est probablement un descendant de la célèbre famille Lattes, ou Latas de Provence.

On voit, par cette rapide revue, ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer dans notre recension sur l'excellent travail de M. Saige, *Les Juifs du Languedoc* (voir *Revue*, t. II, p. 339), combien les documents tirés des archives servent à compléter ceux qui nous sont transmis en hébreu. Nous regrettons seulement que M. Bayle n'ait pas reproduit tous les noms de médecins juifs qu'il a eus sous les yeux, et surtout qu'il n'ait pas précisé davantage leurs dates. Néanmoins c'est un bon commencement et nous espérons que M. Bayle, comme M. Bardinet, continuera à publier des extraits des documents qui intéressent l'histoire des Juifs en France, et que les archivistes de province nous aideront à déterminer exactement l'état des Juifs en France au moyen âge. Que M. Bayle nous permette de lui conseiller de consulter toujours les meilleurs ouvrages sur l'histoire des Juifs. Ainsi, p. 47 et suiv., l'auteur aurait dû s'éclairer sur le sort malheureux des Juifs dans la France méridionale aux XIVe et XVe siècles dans l'Histoire des Juifs de M. Grætz. S'il nous donne plus tard la suite de ses travaux, il pourra corriger les erreurs suivantes. La doctrine de Johanin (p. 38) n'est pas celle de Johanin Assenden, médecin de l'Université d'Oxford, mais celle de Jean de Damas ou Mesue, dont les ouvrages furent traduits comme ceux d'Avicenne. Le mot *Kimia* n'est certainement pas d'origine arabe (p. 76). Ni Littré, ni MM. Engelmann et Dozy (Dictionnaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe) ne donnent aux mots *chimie* et *quemia* une origine arabe. Dans Alkimia, il n'y a que l'article *al* qui soit arabe.

A. N.

[1] Voir notre Catalogue, n° 1250.
[2] *Ibid.*, n° 1080.

CHRONIQUE

ET NOTES DIVERSES

M. le Dr Adolf Jellinek. — Le 6 octobre dernier, il y avait 25 ans que M. le Dr Jellinek remplit ses fonctions rabbiniques à Vienne. La communauté israélite de cette ville a célébré cette date par une fête qu'elle a donnée à l'illustre prédicateur et savant. Les israélites de tous les pays se sont associés à cet hommage si mérité, des adresses ont été envoyées à M. J. des villes de Prague, Graz, Lemberg, Presbourg, Pesth, Breslau, Berlin, Saint-Pétersbourg, Paris. M. Jellinek est un des rabbins les plus remarquables du Judaïsme moderne, il n'y en a aucun qui ait une physionomie plus originale et plus attrayante. Ses sermons, ses écrits populaires sur la race juive, sur les proverbes, sont pleins de vues neuves, ingénieuses, profondes, exprimées avec grâce et dans un sourire aimable. C'est une vraie jouissance d'entendre sa conversation. Sa vive intelligence est toujours en action et en mouvement, mais d'un mouvement calme et régulier; ses idées coulent de source, mais sans ce jaillissement qui, chez les esprits paradoxaux, fatigue autant qu'il éblouit. Elles sont d'une richesse et d'une variété étonnantes. M. J. est tour à tour historien, philosophe, moraliste, poète, érudit, le tout simplement, naturellement, sans ombre de pose ni de recherche, avec sérénité et bonne humeur. C'est un grand enchanteur et il n'est pas étonnant que tant de cœurs se soient rencontrés, sans se concerter, dans un même sentiment de respect et d'admiration. M. le Dr Jellinek est né dans un village près d'Ung.-Brod, en Moravie, en 1821 [1], il est venu en 1842 à Leipzig, où il a suivi les cours de l'Université. En 1845, il fut nommé prédicateur de la communauté israélite de Leipzig, et en 1845, il fut appelé à Vienne pour y remplir les mêmes fonctions. Son

[1] Nous empruntons tous les renseignements biographiques et bibliographiques qui vont suivre à une brochure qui a été publiée à l'occasion de la fête donnée à M. Jellinek et qui a pour titre : Dr Adolf Jellinek, Gedenkeblatt... von Joel Müller, nebst einem Cataloge der literarischen Publicationem Jellineks, herausggb. von Ch. D. Lippe. Vienne, libr. Lœwy, in-8° de 20 p.

activité scientifique a été des plus remarquables. Elle a commencé par des traductions : les traductions du dictionnaire de De Rossi et de la Cabbale d'Ad. Franck (1839-1844). Elle s'est ensuite signalée par des travaux importants sur la littérature cabbalistique. M. Jellinek est un de ceux qui ont le plus contribué à faire connaître et l'origine du *Zohar* et les adeptes du mysticisme juif au moyen âge. Tous les savants connaissent son *Moses ben Schem Tob de Leon*, ses *Beiträge zur Geschichte der Kabbala* (Contributions à l'histoire de la Cabbale), *Philosophie und Kabbala*, etc. Sa collection de Midraschim, publiée sous le nom de *Beth-hamidrasch*, et qui a maintenant six volumes, est célèbre. Les historiens lui doivent une petite brochure d'un grand prix contenant le récit des persécutions de la première croisade par un contemporain, la lettre du rabbin espagnol Salomon Alami, les mémoriaux (martyrologes) de Worms, Vienne, Deutz et autres pièces de ce genre. Aux études d'exégèse biblique il a contribué par la publication de commentaires de Joseph Kara, de Samuel b. Méir, de Josef Bekhor Schor. Dans ces derniers temps enfin (et depuis 1876), il a utilisé sa bibliothèque, une des plus belles qui existent, pour donner au public savant, sous le nom de *Conteros* (= commentaire), diverses bibliographies très utiles, bibliographie des commentaires du Talmud, des noms juifs, des ouvrages sur la haggada, des 613 préceptes religieux, etc. M. Jellinek peut être satisfait de son œuvre, elle laissera dans le Judaïsme une trace profonde.

La *Society of Jewish Literature*, à Londres. — Cette société, dont on connaît les utiles travaux, se propose de publier dorénavant tous les six mois un volume d'histoire et de littérature juive.

Histoire des Juifs en Russie. — La *Russische Revue*, p. 374, annonce la publication suivante : « Russisch-hebräisches Archiv, Dokumente und Materialien zur Geschichte der Hebraer in Russland. Band I u. II. Dokumente und Regesten zur Geschichte der lithuanischen Hebräer (1388-1569), gesammelt u. edirt von S. A. Berschadskij, Saint-Pétersbourg, 1882 (c.-à-d. Archives russo-juives. Documents et matériaux pour l'histoire des Juifs en Russie, vol. I et II. Documents et Regesta pour l'histoire des Juifs de la Lithuanie, de 1388 à 1569). La collection commence par les privilèges accordés par le grand duc Witold, en 1388, aux Juifs de Trocki et de Brest. Elle contient 662 chartes, diplômes et Regesta et est précédée d'une savante introduction de notre ami M. A. Harkawy. Malheureusement l'ouvrage est en russe.

Nouveaux journaux. — M. le Dr Raphael Hirsch, de Francfort-sur-le-Mein, a fondé autrefois un journal appelé Jeschurun et dont nous connaissons peu l'histoire. Ce journal, dont la publication a été interrompue, va reparaître sous un autre format. Il sera hebdomadaire et dirigé par M. Isaac Hirsch. Voici le titre du numéro-spécimen qui vient d'être publié : Jeschurun, Wochenschrift zur Förderung jüd. Geistes u. jüd. Lebens in Haus, Gemeinde u. Schule ;

begründet von S. Raphael Hirsch. Le n° 1 de cette nouvelle série (XVIIe année de l'ancien journal, 1re année de la nouvelle série) est daté de Hanovre (où se publiera le journal), 4 janvier 1883 ; in-4° à 2 colonnes ; 8 marcs par an.

— A Focsani, en Roumanie, il paraît un journal intitulé : Stindardul, organ pentru incuragierea emigrarei israelitor din Romania. Ce journal, écrit en roumain, est dans sa première année. Le n° 7 est daté de lundi 29 novembre 1882. Hebdomadaire, in-f° à 3 colonnes, 8 lei par an ; sans nom de rédacteur.

Un curieux manuscrit en Espagne. — Notre collaborateur, M. Fidel Fita, a publié, avec M. Aureliano Fernandez Guerra, un volume des plus intéressants contenant une savante relation de voyage à Santiago de Galice. Cet ouvrage est intitulé : Recuerdos de un viaje a Santiago de Galicia (Madrid, 1880). Dans cet ouvrage est décrit, p. 42 et ss. et p. 115, un curieux manuscrit qui se trouve à la cathédrale de Saint-Jacques (Santiago) de Compostelle et qui doit provenir du pape Calixte II (mort en 1124). Ce ms. contient une hymne en latin, entremêlée de mots grecs et hébreux. M. Fidel Fita a bien voulu en faire la transcription pour nous et nous espérons la publier dans le prochain numéro de la *Revue*. Ce cantique serait dû à Aymeric Picaud, de Parthenai, dans le Poitou, qui, après s'être établi en Flandres, serait venu en pèlerin à Saint-Jacques de Compostelle vers le commencement du XIIe siècle. On peut voir sur lui l'*Histoire litt. de la France*, tome XXI. Le *Voyage littéraire* de MM. Fita et Fernandez-Guerra reproduit un autre cantique du même Aymeric (p. 46-47) dans lequel se trouvent également des mots hébreux mêlés au latin.

Un médecin juif professeur à Avignon. — Le 31 mars 1529, le conseil de ville d'Avignon prit la délibération suivante : MM. les consuls ayant dit qu'ils avaient convenu avec M° Emmanuel de Lattis, juif, physicien, pour qu'il enseignât pendant un an en cette ville, sous les honoraires de 3 écus par mois, en temps de peste, ou bien 5 écus par mois, qu'il y ait peste ou non, il a été délibéré de le retenir pour un an sous ces derniers honoraires (Bayle, Les medecins d'Avignon, 1882, p. 73). Le fait d'un Juif professant la médecine est assez rare (sinon unique) au moyen âge, pour qu'il mérite d'être signalé.

Paris-Mensonge. — On sait que M. Alexandre Weill publie de temps en temps, sous ce titre, une feuille où l'on trouve quelquefois des choses fort singulières, mais toujours curieuses ou intéressantes. Le quatrième numéro vient de paraître. Il est consacré en grande partie au Judaïsme et aux Juifs. Sans partager toutes les idées de M. Weill, on écoute avec plaisir ses considérations sur Moïse, la Bible, les vertus juives, les défauts des Juifs modernes. Il a des moments où une grande conviction l'inspire et où son style s'élève à la hauteur de sa pensée. Il en a d'autres où son vol est moins haut. Oui, l'égalité est dans la Bible, le socialisme même y est en partie,

on peut y trouver les Droits de l'homme, dans tous les cas une morale excellente, de bonnes règles d'hygiène sociale et domestique ; nous ne savons si la République, le suffrage universel, même celui des femmes, la landwehr prussienne, y sont véritablement. On peut avoir quelques doutes là-dessus. M. Alexandre Weill dit plus juste, sinon avec plus d'élégance, quand il parle de l'antisémitisme et des judéophobes. L'image de maître Purgeon ne donne pas une grande gravité à ses plaintes, mais le mot est drôle. Il sent sa vieille Rue des Juifs de Francfort, et M. Weill a bien raison, c'est encore là, dans ces écoles de fortes études juives, où tant d'intelligence et d'esprit semblaient se dépenser en pure perte, que se sont formés les hommes les plus remarquables du Judaïsme moderne.

Etablissements de Saint-Louis. — M. Paul Viollet vient de publier une nouvelle édition des Etablissements de Saint-Louis (Paris, Renouard, 1881, 2 vol. in-8°) précédés d'une étude dans laquelle il démontre que ce code n'est pas de Saint-Louis, qu'il est d'un compilateur qui s'est servi, pour le rédiger, d'un règlement relatif à la prévôté de Paris, d'une Coutume d'Anjou et d'une Coutume d'Orléanais, qu'il a terminé son œuvre avant le 19 juin 1273 et que celle-ci doit s'appeler Etablissements-le-Roi. Deux chapitres de ces Etablissements se rapportent aux Juifs : ce sont les chapitres CXXXII et CXXXIII de cette nouvelle édition (chap. CXXVI et CXXVII de l'édit. de Ducange, CXXVIII et CXXIX de l'édit. de Laurière). Ces chapitres ont pour source la coutume de Touraine-Anjou, §§ 121 et 122. Le chapitre CXXXII dit : Si un homme doit deniers au Juif du roi et que le Juif réclame auprès de la justice du roi et que le baron et la châtellerie duquel est l'homme (débiteur), demandât à en avoir la cour (veut évoquer l'affaire à sa cour) il ne l'aurait pas, car, suivant la règle bien connue, « li mueble au Juif le roi sunt au roi ». Chap. CXXXIII : Si le baron avait un Juif qui se plaignît des hommes du vavasseur en la cour du baron et que le vavasseur demandât à juger le procès, « il ne l'en avroit mie, car tuit li mueble au Juif sunt au baron. Et nus juis n'est receüz en nul tesmoignage encontre cretiens, selonc droit escrit ou Code, *De Hæriticis et Manichæis*, l. *Quoniam multi judices*, ou paragraphe *Sed his quidem*, où il est escrit de ceste matiere. » Cf. Code Justinien, I, v, 21. M. Viollet (I, 256), pense que le privilège accordé aux Juifs par la Coutume d'Anjou, puis par les Etablissements, vient de ce que, au moyen âge, les Juifs seuls (et les Lombards ?) avaient le droit de prêter à intérêt (prêt appelé *usure*) et que les chrétiens se couvraient volontiers du Juif pour faire valoir leur argent. Voilà pourquoi, quand le demandeur est le Juif du roi, le défendeur un homme du baron, le tribunal compétent est celui du roi ; quand le demandeur est le Juif d'un baron, le défendeur l'homme d'un vavasseur, le tribunal compétent est celui du baron (Viollet, I, 13). Il est remarquable que la Coutume d'Anjou n'a pas la seconde partie du chap. CXXXIII des Etablissements, par

laquelle il est défendu aux Juifs de porter témoignage contre un chrétien (I, 11). Dans la formule finale du ch. CXXXII, il s'était glissé une faute de lecture qui a donné beaucoup de mal aux savants et que M. Viollet a très heureusement corrigée. On avait lu : « car li mueble au *mes* le roi sunt au roi, » et on s'était perdu en conjectures sur ce *mes le roi*. Il faut lire simplement *iues le roi*, Juif du roi (I, 12-13). Dans beaucoup de passages de son introduction, M. Viollet montre l'influence que le droit biblique a eu, à travers l'Evangile et le droit romain, sur le droit français du moyen âge, par exemple dans la règle des deux témoins (I, 203), dans la loi du serment (I, 206), de l'usure (I, 254), etc. Nous ne savons même pas si M. Viollet n'exagère pas un peu cette influence.

Les Juifs en Angleterre. — Dans l'*Academy* du 16 mars, se trouve une lettre intéressante de M. S. L. Lee, d'Oxford, sur la présence des Juifs en Angleterre avant l'époque où Cromwell leur permit de revenir dans ce pays. On sait qu'ils en furent expulsés sous Edouard Ier, en 1287, et que l'édit de Cromwell est de 1643. M. Lee avait déjà montré, dans un travail antérieur (The Original of Shylock, dans Gentleman's Magazine, février 1880), qu'il y avait des Juifs en Angleterre sous Elisabeth, et qu'un médecin juif, Roderigo Lopez, médecin de la reine, injustement condamné pour trahison en 1594, avait jusqu'à un certain point servi de modèle pour le Shylock de Shakspeare. De la lettre de M. L. que nous analysons il résulte qu'il y a eu des Juifs en Angleterre depuis l'expulsion d'Espagne. Quelques-uns des expulsés d'Espagne se seraient rendus à Londres, York et Douvres et il en est question dans les négociations de l'ambassadeur d'Espagne avec Henri VII pour le mariage du prince de Galles, Arthur, avec Catherine d'Aragon. En 1543 le Conseil privé, dressa une liste des Juifs établis en Angleterre. En 1550, un médecin juif fut banni ; en 1589, un Juif fut accusé de blasphème à Bristol ; en 1591, une Juive et son fils vinrent d'Espagne à Londres et furent reçus par la reine (voir Kayserling, *Gesch. der Juden von Portugal*) ; en 1608, un Juif de haute réputation à Oxford était en relation avec Casaubon (*Life of Casaubon*, par le présent recteur de Lincoln) et des efforts furent faits pour le baptiser ; en 1625, Charles Ier fit une pension annuelle de 40 livres à un Juif de Cambridge ; en 1627, on trouve le nom d'Abraham Jacob parmi ceux qui prêtèrent de l'argent à Charles Ier. La English Levant Company faisait la plus grande partie de ses affaires avec des Juifs et avait peut-être des agents juifs. Enfin, la maison des convertis juifs, fondée à Londres en 1233, sous Henri III, exista jusqu'au XVIIIe siècle, et on a plus de 200 reçus de pensions payées à ces convertis depuis l'expulsion des Juifs d'Angleterre jusqu'en 1608. Vers 1640, les Juifs furent souvent représentés sur le théâtre et il y a peu de pièces de cette époque où il ne soit pas plus ou moins question des Juifs (Par exemple, dans Vittoria Corombona, de Webster).

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

Tome IV, p. 207, note 3. Le mot א' est une faute d'impression du catalogue de Munich, pour אל. — *M. Steinschneider.*

Tome IV. — P. 274. Au lieu de « qui affirme que Jacob le Pèlerin était certainement Abou 'l Walid », il faut lire « qui affirme que le grammairien anonyme de Jérusalem était certainement R. Jacob le Pèlerin que mentionne Abou 'l Walid ». — *Bacher.*

Tome V. — P. 32, note 3. Saadia ne peut pas avoir emprunté au Midrasch Rabba sur les *Nombres* l'idée que le décalogue contiendrait les 613 préceptes, car ce Midrasch sur *Naço* est postérieur à Saadia et a utilisé des midraschim très modernes. C'est, au contraire, ce Midrasch qui a emprunté cette thèse à Saadia, comme il fait aussi des emprunts au Midrasch Tadsché, qui vient également de l'Orient. — P. 39, note 5. Le dictionnaire du Parchon a été imprimé non à Posen, mais à Presbourg, en latin Posonii. — P. 51. C'est avec raison que M. N... fait remarquer la tendance anti-cabbalistique de Juda כלץ, mais cela n'empêche pas que Juda puisse être l'auteur du « Livre de morale », car les citations du *Zohar* qui se trouvent dans ce livre ne sont pas de Juda, mais de l'éditeur, Moïse כלץ, comme il résulte de la préface de ce dernier qui précède le titre dans l'édition de Constantinople. Dans cette édition, toutes les citations cabbalistiques sont suivies de l'abréviation ז"ה אנ"כ, c'est-à-dire זו הגהתי אני משה כלץ, « c'est ce que j'ai noté, moi Moïse כלץ. » La seconde édition, qui est celle de Mantoue, ne contient pas la préface, et à la suite de la première des additions cabbalistiques, lesquelles sont imprimées en plus petits caractères, se trouve seulement cette abréviation ע"כ"ה, c'est-à-dire עד כאן הגהתי, « fin de ma note », tandis que les autres additions sont suivies ou de l'abréviation ci-dessus ou du nom de Moïse כלץ. Juda, l'auteur de ce livre, ne cite absolument pas le *Zohar*, ces citations sont de l'éditeur, qui utilise aussi les écrits de Moïse de Léon ou, pour parler plus exactement, le commentaire des prières de Mécès ibn Gabbaï, qui contient des citations de Moïse de Léon. L'auteur du « Livre de morale » peut donc être identique avec le Juda כלץ qui a écrit le commentaire sur Raschi — *Ad. Jellinek.*

Tome V. — P. 34. L'attribution du *Taryag* à Saadia est confirmée par ce fait que, dans cet ouvrage, l'auteur se désigne comme *alluf*. Il n'était donc pas encore *gaon* quand il écrivit cet ouvrage, et ses *azharot* indiqueraient chez lui un progrès comme celui qu'on remarque entre son commentaire du *Séfer Iecirah* et son *Emunot*. L'acrostiche rappelé par M. Bloch a été complété par la découverte de deux vers manquants publiés par M. Halberstam (*Magid*; XXII, 150), ce qui a ébranlé les raisonnements de Rappoport (*ibid*, VI, 325). — P. 39, note 2. Le פטום הקטרת paraît être une traduction en

arabe faite par Héfeç. C'est ce qui résulte déjà du dictionnaire de Parchon, s. v. קצץ et encore mieux d'une citation qui se trouve dans un ouvrage jusqu'à présent inconnu d'Ibn Balam, intitulé כתאב אלתרגיח, ce que je considère comme équivalent à ס' הכריעה dans le sens grammatico-lexicologique. Ibn Balam aura ici copié Héfeç, comme il le fait aussi dans son commentaire de la Bible (peut-être identique avec l'ouvrage ci-dessus ?). Voir à ce sujet le commentaire au פטום הקטורת dans ברת נכות ההלכות, de Ch. M. Horowitz, II, 63. — P. 49, note 4. Le nom de famille Ibn Ziza a donc existé. Parmi les synagogues de Tolède qui furent détruites en 1391, il y eut aussi celle d'Ibn Ziza. Voir mes remarques, *Letterbode*, VI, 83. — — P. 49, note 6 *a* et le texte hébreu correspondant. Les mots חדושי צרפת sont probablement le titre d'un ouvrage ; cf. dans *Olat sabbat* de Joel ibn Schoeib, f° 18 *a*, les mots : מצאתי בחדושי צרפת. — — P. 119, l. 12. Le nom d'Adolphe se trouve dans Zunz, *Namen d. J.* — — P. 119, l. 3. אופן, le supplice de la roue, a même fait un verbe ; voir Zunz, *Synag. Poesie*, p. 414, s. v. אופן. — P. 122, dern. ligne. La preuve tirée de Tolède ne vaut rien, puisque les inscriptions tumulaires ont été publiées d'après un ms., non d'après les pierres. — — P. 139, note 3. Le passage d'Isaac b. Samuel hassefardi cité par M. Derenbourg a été textuellement copié par cet Isaac dans le תגנים d'Ibn Balam, comme on peut s'en convaincre par la traduction hebraïque donnée de ce passage d'Ibn Balam par Dukes, dans *Orient*, 1846, p. 660. L'auteur des règles de *schehita* arabe (Geiger, *J. Ztschr.*, II, 308) a également copié ce passage. — — P. 148. Sur la catastrophe arrivée dans la synagogue de Metz en 1715, voir Brüll, *Jahrbücher*, II, 162 et ss. ; l. 10 en remontant, lisez Zelkli Haas, sans interponctuation ; l. 9 en rem., Meir Binga, chez Brüll : Merchingen; l. 8, Fass, chez Brüll, meilleure leçon, Bass. — *David Kaufmann.*

Tome V. — P. 110, l. 10. Dans la 5e réponse, un nom propre a été omis, celui de מארלי, qu'il faut lire Marli (non « d'Arles », comme on serait porté à le supposer). — *Ib.*, l. 11. Le nom חי, nous fait observer M. Neubauer, est une abréviation de חזקני יה (Dieu me fortifie). Ce nom de Haï est devenu un nom de famille au même titre que les abréviations Ségal (סגל), Brill (בריל), etc. — *Ib*, l. 12. Le mot lu à tort Galet, גאלט, doit être lu גאלנט, galante, nom très connu. — *Ib.* l. 13. Le mot מארשי ne doit pas être décomposé en *de Iseo*, mais constitue un nom propre de famille, sans doute Moisé. — *Ib.* l. 19, lire Lodi, לודי, sur l'Adda, אדא, comme on le trouve dans un ms. hébr. de la bibliothèque bodléienne. — *M. Schwab.*

T. V. — P. 143. M. le Dr Perles a bien voulu nous rappeler qu'il a décrit dans la *Monatsschrift* de Graetz, 1876, p. 361, un exemplaire du Pentateuque avec *Megillot* en judéo-allemand qui paraît être de la même édition que l'exemplaire décrit par M. Neubauer. Il résulte de l'examen de l'exemplaire de Paris, fait par M. Neubauer et par nous, et de diverses communications de M. Perles : 1° que l'exemplaire de Paris et celui de Munich sont, en effet, de la même édition. Ils ont le même nombre de feuillets, les mêmes signatures au bas des feuilles. Dans tous les deux le Pentateuque, finissant au f° 118 *b*, est suivi d'un nouveau titre non chiffré, et les *Megillot* commencent au f° 119 *a*. Dans tous les deux, le chiffre du f° 133 manque par négligence de l'imprimeur. L'identité est donc certaine. Les deux exemplaires diffèrent seulement en ceci : le titre de l'exemplaire de Paris est tout à fait différent de celui de l'exemplaire de Munich (cf. *Revue*, p. 143 et *Monatss.*, p. 362), et, de plus, l'exemplaire de Paris n'a pas les

trois feuillets non chiffrés de l'exemplaire de Munich contenant la lettre d'envoi, la poésie et la préface de l'imprimeur (*Monatsschrift*, p. 363 à 365). Le titre de l'exemplaire de Paris dit que cet ouvrage a été imprimé *maintenant* (c'est-à-dire pour la première fois) d'après un ancien manuscrit (*Revue*, p. 143); cette mention ne se trouve pas sur le titre de l'exemplaire de Munich, mais à la fin de la préface de l'imprimeur (*Monatss.*, p. 365). L'imprimeur de cette préface se donne pour l'imprimeur du livre entier. — M. le Dr Perles rappelle aussi que M. Grünbaum a décrit, pages 12 à 15, l'exemplaire d'Augsbourg (cf. *Revue*, page 143, ligne 20), et que, *ibid.* p. 147, strophe 8 du texte judéo-allemand, il faut lire « von *violin* drei Krenzelein », trois couronnes de *violettes*, *violin* étant, en « mittelhochdeutsch », le pluriel de *viol*, violette. — *Isidore Loeb.*

Tome V, p. 153. D'après la statistique de M. Schimmer, les naissances illégitimes, chez les Juifs de la Galicie et de la Bucovine, s'élèvent à 44, 8 pour cent. Ce chiffre élevé a dû étonner tous ceux qui connaissent les mœurs des Israélites. Il est en contradiction avec la statistique des Israélites de tous les pays. L'explication de cette anomalie est bien simple. Elle se trouve dans la législation autrichienne qui était encore récemment en vigueur et par laquelle, suivant les dispositions du § 124 du Code civil, les Israélites ne pouvaient se marier qu'après avoir obtenu au préalable l'assentiment de l'autorité politique, qui, dans tous les pays de la monarchie, sauf dans les états italiens, ne l'accordait qu'à un très petit nombre d'entre eux. Néanmoins, les Israélites ne laissèrent pas de se marier religieusement, et les fils qui naquirent de ces unions portèrent, pour cette raison, le nom de leurs mères et passèrent civilement pour illégitimes. Lorsque ensuite le mariage civil de ceux qui s'étaient déjà mariés religieusement pouvait être célébré, les nouveaux enfants seuls étaient légitimes. Je me rappelle que dans une ville (de Bohême, je crois), un ou deux jours après l'abolition de cette loi, on procéda à plus de quatre-vingt-dix mariages civils entre Juifs qui avaient déjà été mariés religieusement. Le chiffre si élevé de la natalité illégitime chez les Juifs de la Galicie et de la Bucovine n'est donc qu'une simple apparence et rien de plus. — *Marco Mortara.*

LISTE DES NOUVEAUX MEMBRES DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

DEPUIS LE 1er JUILLET 1882

Membres souscripteurs :

Gautier (Léon), professeur à la Faculté de théologie protestante, Lausanne.

Kahn (Matthias), professeur, rue des Francs-Bourgeois, 26.

Lévy (Lucien), professeur de philosophie au lycée d'Amiens.

Muhlfeld, rue Taitbout, 51.

Steinschneider (Dr Moritz), Rosenstrasse, 2, Berlin.

Vidal, bibliothécaire de la ville, Perpignan.

Witlich (J.), rue Montorgueil, 49.

PROCÈS-VERBAUX DES SÉANCES DU CONSEIL ET DE L'ASSEMBLÉE

SÉANCE DU CONSEIL DU 26 OCTOBRE 1882.

Présidence de M. Zadoc Kahn.

M. le Président annonce au Conseil la perte douloureuse que la Société vient de faire en la personne de M. Charles Netter. M. Netter a été un des promoteurs et un des principaux fondateurs de la Société. Le Conseil exprime ses profonds regrets de la perte qu'il vient de faire et décide qu'il sera représenté au service religieux qui aura lieu au temple de la rue de la Victoire.

L'ordre du jour appelle la discussion sur la date de la convocation de l'Assemblée générale.

M. Ephraïm demande à ce propos que la publication de l'Annuaire soit ajournée après l'Assemblée générale, afin que ce volume puisse contenir à la fois les rapports des deux années.

Cette proposition est adoptée.

La date de la réunion de l'Assemblée générale est fixée au 30 novembre.

L'Assemblée générale aura à remplacer au Conseil *MM. Ephraïm, Reinach, Arsène Darmesteter, Ab. Cahen, Netter (décédé), S. Marx, Isidore Loeb* et *Oppert.*

Le Conseil nomme à l'unanimité *M. Hartwig Derenbourg* membre du Comité de publication et d'administration.

M. Loeb propose de donner un attrait de plus à la prochaine Assemblée, par une conférence. Le Conseil adopte cette proposition et nomme une Commission composée de *MM. Zadoc Kahn, Loeb* et *H. Derenbourg* pour organiser cette conférence.

SÉANCE DU CONSEIL DU 25 NOVEMBRE

Présidence de M. Zadoc Kahn.

M. le Président rend compte des mesures prises en vue de la prochaine Assemblée générale. *M. Franck* a accepté de faire une conférence. En raison de l'intérêt spécial que présentera cette séance les dames et les personnes étrangères à la Société munies de lettres d'invitation y seront admises.

M. le Président donne des renseignements sur la situation financière de la Société qui est prospère.

M. Loeb communique des détails sur la composition de l'Annuaire.

M. Reinach propose que le vote pour le renouvellement du Conseil se fasse au bureau et à la fin de la séance.

Cette proposition est adoptée.

ASSEMBLÉE GÉNERALE DU 30 NOVEMBRE

Présidence de M. Zadoc Kahn.

En l'absence de M. le baron Alphonse de Rothschild qui se fait excuser, la séance est présidée par M. Zadoc Kahn, vice-président.

Le procès-verbal de la précédente Assemblée générale est lu par *M. Ephraïm* et adopté.

M. le Président prononce une allocution sur la situation prospère de la Société et la création de conférences dont celle qu'a bien voulu faire *M. Franck* sera le début.

M. Th. Reinach, secrétaire, lit un rapport sur les travaux de la Société.

M. Erlanger, trésorier, donne lecture de son rapport sur la situation financière.

M. Ad. Franck fait une conférence sur la science et la religion dans le Judaïsme.

Il est procédé ensuite à l'élection, au scrutin de liste. de huit membres du Conseil. Sont élus à l'unanimité : MM. Abraham Cahen Arsène Darmesteter, Armand Ephraïm, Isidore Loeb, Marx, Oppert, Théodore Reinach, *membres sortants*, et M. le baron David de *Gunzburg*.

L'Assemblée nomme par acclamation M. le baron Alphonse de Rothschild, président de la Société, pour l'année 1882-1883.

L'Annuaire *qui sera distribué prochainement contiendra le compte-rendu détaillé de la séance.*

Les Secrétaires, Armand Éphraïm, Théodore Reinach.

OUVRAGES OFFERTS A LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES :

Par l'auteur : « *Autoemancipation* », *Mahnruf an seine Stammesgenossen* von einem russischen Juden. Berlin, Issleib, 1882, in-8° de 36 p.

Par l'auteur : Wilhelm Bacher, *Die grammatische Terminologie des Jehuda b. Dawid* (*Abu Zakarja Jahja ibn Daud*) *Hajjug*. Vienne, Gerold, 1882, in-8° de 54 p.

Par M. Moses Bloch : Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest fur das Schuljahr 1881-1882. Vorangeht : *Die Civilprocess-Ordnung nach mosaisch-rabbinischem Rechte* von Moses Bloch. Budapest, 1882, in-8° de 108 et 20 p.

Par l'éditeur : *Christliche Zeugnisse gegen die Blutbeschuldigung der Juden*. Berlin, Walther et Apolant, 1882, in-8° de 58 p.

Par l'éditeur : H. Graetz, *Kritischer Commentar zu den Psalmen* nebst Text u. Uebersetzung. 1re partie. Breslau, Schottlaender, 1882, in-8° de XV et 383 p.

Par M. Isaïe Luzzatto : *Autobiografia di S. D. Luzzatto*. Padoue, Crescini, 1882, gr. in-8° de 140 p. et une table généalogique.

Par les éditeurs : *Anecdota Oxoniensia*, Semitic series. Vol. 1 part. I. *Commentary on Ezra and Nehemiah by Rabbi Saadiah*, edited by H. J. Mathews. Oxford, Clarendon Press. 1882, in-8° de XXVIII et 32 p.

Par l'auteur : Pietro Perreau, *La Cantica di Salomone ed i commentatori israeliti nel medio evo*. Corfou, Nacamuli, 1882, in-4° de 35 p.

Par l'auteur : Pietro Perreau, 1700 *abbreviature e sigle ebraïche, caldaiche, rabbiniche, talmudiche*. Parme, 1882, autographié à 60 exemplaires, 84 p.

Par l'auteur : Elie Scheid, *Historique de la Société Gemilas 'Hasodim à Haguenau*. Mulhouse, Bader, 1882, in-8° de 31 p.

Le gérant responsable,
Israel Lévi.

TABLE DES MATIÈRES

ARTICLES DE FOND

BACHER (W.). Étude critique sur quelques traditions étranges relatives à Rabbi Méir 178
BLOCH (Moïse). Les 613 lois (*suite*) 27
CAHEN (Ab.). Les Juifs dans les colonies françaises au XVIIIe siècle (*suite et fin*) 68, 258
FRIEDLAENDER (M.). La secte de Melchisédec et l'Épître aux Hébreux 1, 188
HARKAWY (A.). Additions et rectifications à l'Histoire des Juifs, de Grætz 199
LATTÈS (M.). Notices et documents sur l'histoire des Juifs en Italie 219
LÉVI (Israel). Controverse entre un Juif et un chrétien, au XIe siècle 238
LOEB (Isidore). Rabbi Joselmann de Rosheim 93
NEUBAUER (Ad.). Documents inédits (*suite*) 41, 246
RENAN (Ernest). Les noms théophores écourtés dans les langues sémitiques 161
SCHWAB (Moïse). Manuscrits hébreux de Bâle 250
STEINSCHNEIDER (M.). Le Livre de la foi, Paul Fagius et Sébastien Munster 57

NOTES ET MÉLANGES.

DUVAL (Rubens). Etymologies araméennes 106
GERSON. Paul de Bonnefoy 283
KAUFMANN (David). La discussion sur les phylactères 273
LEVI (Israel). Acte hebreu de Marseille 282
LOEB (Isidore). I. Pierres tumulaires à Mâcon 104
II. Notes sur l'histoire des Juifs d'Espagne 285
SCHWAB (Moïse). Une consultation inédite 108
STEINSCHNEIDER (M.). Une dédicace d'Abraham de Balmes au cardinal Dom. Grimani 112
II. Salomon de Melgueil et Salomon Orgerius 277

BIBLIOGRAPHIE.

DERENBOURG (J.). Abraham ibn Ezra, de W. BACHER..... 137
LOEB (Isidore). Revue bibliographique, 3e et 4e trimestres 1882..... 118 et 290
NEUBAUER (Ad.). I. Judischdeutsche Chrestomathie, de M. GRUENBAUM..... 142
II. Les médecins d'Avignon au moyen-âge, de BAYLE.. 306
WEILL (Isidore). Leviticus XVII-XXVI und Hezechiel, de L. HORST..... 149

DIVERS.

Chronique et notes diverses..... 152 et 309
Additions et rectifications..... 159 et 314
Liste des nouveaux membres de la Société des Études juives depuis le 1er juillet 1882..... 316
Ouvrages offerts à la Société des Études juives..... 318
Procès-verbaux des séances du Conseil et de l'Assemblée générale..... 160 et 317
Table des matières..... 319

FIN.

VERSAILLES, IMPRIMERIE CERF ET FILS, RUE DUPLESSIS, 59.

DS
101
R45
t.5

Revue des études juives;
historia judaica

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY